CIENCIA Y FE

Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F. C. N. G. S. M., R. Argentina)

Año XII **Abril-Junio 1956** **Nº 46**

INDICE

ARTICULOS:

NOTAS Y DISCUSIONES:

RESEÑAS Y NOTAS BIBLIOGRAFICAS:



S.TO IGNATIVS. DE LOYOLA. SOCIETATIS IESV. FVND.OR

San Ignacio de Loyola, pintura al óleo sobre hojalata. Hecha según la descripción que da Ribadeneira en su vida del Santo.
(Museo Nacional de Jesús María)

Los establecimientos rurales de los Jesuítas en los siglos XVII y XVIII

Por Oscar J. Dreidemie, S. J. (San Miguel)

Quien se ponga a hojear los papeles de las llamadas *Temporalidades* jesuíticas en los diversos archivos de la República se podrá quedar fácilmente con la idea de las *fabulosas riquezas* de que tanto se ha hablado. Sin embargo, para quien considere con serenidad la realidad de los hechos y no se conforme con los meros datos estadísticos de los *inventarios de temporalidades,* la verdad aparecerá otra muy distinta, y entonces el conjunto de casas y colegios, de iglesias y estancias, de capillas, industrias y terrenos darán una luz muy especial para situarse en la verdad. Como síntesis luminosa de esta afirmación histórica valga la carta que el P. Provincial de la Provincia del Paraguay, Tomás Dombidas escribe al R. P. General en 1692, cuando ya las estancias jesuíticas, cordobesas principalmente, tenían un ritmo acelerado de progreso:

> "Tocante a lo temporal de los colegios, se muestra bien la Divina Providencia... Depende tanto del estado temporal de los Colegios el bien de tantas almas, que se perdieran, si no fuera por los sujetos que en ellos se alimentan. Ninguno de los colegios tiene renta que tenga estabilidad: todo depende del trabajo y asistencia de algunos de los padres o hermanos que se aplican a cuidar las haciendas, no sin mucha fatiga y afán; porque depende el mantenimiento de ellas de gente asalariada... De aquí es que los sujetos que aplican su solicitud, trabajo e industria para mantener las estancias, no sin mucha razón pueden merecer el renombre de insignes benefactores de la Compañía; porque el ornato y culto de los templos, el sustento y vestuario de los sujetos, los edificios, los avíos para los dilatados viajes... depende de la renta que se adquiere con el sudor del rostro..."

Quiere decir, entonces, que toda una obra de civilización; toda una obra de educación de la juventud colonial; toda una

obra de redención del indio; toda una obra social maravillosa pudo mantenerse, ampliarse y llevarse a término feliz por medio de esas *administraciones temporales* de estancias, huertas, viñedos, pequeñas fábricas e incipientes industrias regionales.

Hay una encuesta interesantísima en 1771. El P. Pedro de Calatayud junta a muchos de los jesuítas desterrados de estos territorios nuestros. Hace un interrogatorio minucioso. Las respuestas se conservan en parte en el archivo de Loyola (España) y una copia fidedigna se halla en el archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús.

El primer testigo es el P. Lorenzo Casado, que vivió en el Colegio de Santa Fe:

"Las estancias son, las más, donaciones reales, o de algunos bienhechores; muy pocas y rarísimas veces son compradas. En la fundación de las ciudades se daba sitio por los gobernadores para los religiosos, que tenían la facultad de fundar en la ciudad, para casa; y en el campo, para estancia y para chácara. La merced Real, no sé si es, según ley, ocho o doce leguas a todos los vientos. Ninguna de cuantas he visto excede esta merced; y he visto algunas de seglares que exceden. La de los religiosos de Santo Domingo, en el Paraguay, era mayor y mejor que la de nuestro colegio. La diferencia es. . . que cuidan bien (la estancia de la Compañía) y se arreglan los gastos y se ruega a Dios por el aumento, como dador de todos los bienes. Están lejos de perjudicar nuestras estancias al bien común, que antes son ellas como la estancia, a cuya sombra están las de los seglares. . ."

El segundo en contestar es el conocido P. José Cardiel:

"Faenza, abril 27 de 1771. Mi muy venerado Padre Pedro Calatayud: Me pregunta. . . cuántos sujetos, cátedras, congregaciones. . . En todos los colegios se dan Ejercicios cada año por muchas semanas, unas a españoles, otras a españolas, otras a mulatos. . ., se escogen para eso las casas más vecinas que de buena gana desocupan los dueños. . . En todo los ejercicios dan de comer de balde. Nada dan los ejercitantes. . . Y todas las misiones rurales se hacen también a costa del colegio: todo lleva consigo el misionero: tienda, carreta grande con su casa de tablas, vacas, vino, bizcochos y plata para comprar. . ."

Siguen otros muchos testimonios que abundan en las mismas ideas. El P. Calatayud termina su encuesta con una sinopsis interesante. Entre otras cosas dice:

". . .Hacíamos en las campañas bienes temporales de más asiento; porque en nuestras estancias o haciendas del campo, fuera de la iglesia había una casa grande a manera de un pequeño colegio, donde indefectiblemente residía un

Jesuíta sacerdote, y uno o dos hermanos coadjutores. El sacerdote estaba para celebrar la Misa y administrar los sacramentos a nuestros coadjutores y esclavos, empleados allí, y a sus familias, y aún a los seglares extraños, con especial licencia de los respectivos párrocos; y los coadjutores, para el gobierno de los esclavos que cultivaban nuestras posesiones y pastoreaban nuestros ganados. Estas, nuestras casas de campo eran, en cierto modo, para la gente competente, lo que eran los colegios para las ciudades. Eran como casas de refugio común en todas las necesidades espirituales y temporales".

El fin principal por el que adquirieron y luego se cultivaron las vaquerías, huertas, haciendas y estancias jesuíticas fué el de la sustentación de sus establecimientos educacionales, que no tenían rentas con qué vivir y que, por otra parte, impartían la enseñanza completamente gratuita, tanto a españoles, como a mestizos, a negros como a mulatos y a indios tanto de las propias como de las ajenas encomiendas reales.

Clásicas a este respecto fueron las famosas estancias cordobesas: el Colegio-Convictorio de Nuestra Señora de Monserrat tenía su estancia de *Caroya*; el Colegio Máximo, Universidad, poseía y se sustentaba con las de *Jesús María* y *Alta Gracia* [1]; el Colegio-Noviciado con la de *Santa Catalina,* que fuera también asiento, en un principio, del mismo noviciado.

Pero aunque el fin principal fué ese, sin embargo, como apóstoles que eran y evangelizadores, no pudieron los jesuítas descuidar este aspecto de su obra. Cada estancia fué un centro de irradiación espiritual y de cultura. El Padre y el Hermano estanciero, con sus ayudantes, fueron los conquistadores, para el Evangelio de Cristo, de aquellas tribus de indios que ellos recibieron inmediatamente de los encomenderos reales junto con los campos, en donación, merced o compra. Y allí bullía un mando nuevo. Esos centros rurales se convirtieron poco a poco en grandes colmenares, donde no sólo se escuchaba el batir del yunque o el murmurar de los batanes, o de las piedras de molino, sino también el de las oraciones y cánticos piadosos. El indio aprendió con los jesuítas a vivir su vida de hombre, no de fiera; se *civilizó,* en el verdadero sentido de la

1 Esto demuestra que no existía "fundación" alguna del Obispo Trejo y Sanabria para sostenimiento del Colegio Máximo y Universidad de Córdoba, que no fué, por tanto, "Casa de Trejo".

palabra. Y aprendió a leer y a escribir; y aprendió las artes rurales y las más variadas disciplinas humanas. De las estancias jesuíticas salieron multitud de obreros así negros y mulatos como indios, todos habilísimos en los menesteres más variados: albañiles, picapedreros, carpinteros, herreros, tejedores, jaboneros, boneteros, curtidores, carreros, sastres, pintores, escultores y tallistas... Esas casas, magníficas mansiones que se agrupan alrededor o de una capilla, o de una iglesia, fueron levantadas por negros y por indios dirigidos por Hermanos jesuítas de todos los rincones del mundo: Alta Gracia, Santa Catalina, Caroya, Calera, Candelaria, Jesús María, San Ignacio de Calamuchita, Santa Ana, Lules, San Ignacio, La Calera, Andalgalá, Gualamba, El Potrerillo, Pozo Hondo, Carolinas, Tafí, Nonogasta, San Miguel, San Lorenzo, Huaco, Colegiales, Chacaritas, Las Vacas y tantas más estancias y haciendas.

Con frecuencia se oyen nombres aplicados a las antiguas estancias jesuíticas que no son del todo exactos. No fueron *conventos,* nombre que se reserva, jurídicamente, para las casas habitadas por monjes o frailes. Los jesuítas habitan en *casas, residencias* o *colegios,* según las circunstancias.

Tampoco se han de confundir los nombres de *quintas, vaquerías, haciendas* y *estancias* que usan los jesuítas de la época para indicar diversas clases de establecimientos rurales. El nombre de *quinta* sirvió particularmente en Córdoba, Catamarca, Santiago del Estero, Tucumán y La Rioja para indicar parcelas de tierras de no mucha extensión, como el manzanar de Santa Ana enclavado en tierras que hoy quedan dentro del perímetro de la ciudad de Córdoba. Frecuentemente usan el nombre *quinta* para señalar huertas cercanas al casco de la *estancia,* como la "*quinta de nogales*" en Jesús María. El nombre de *vacadas* o, más frecuentemente, *vaquerías,* indicó algo muy distinto, según el hablar de la época. Efectivamente: es común en todo el tiempo colonial la explotación de inmensas manadas de vacunos o de ganado caballar u ovino. Se habían originado estas grandes manadas por el abandono en los inmensos campos, sobre todo en las dilatadas pampas, de los

primeros animales traídos por los conquistadores. Imposible encerrarlos en los primeros tiempos. De ahí que los animales se fueran reproduciendo por las condiciones naturales del pastoreo y aguadas abundantes. Los jesuítas, al obtener de una u otra manera sus campos los fueron cercando por potreros pircados o, más fácilmente, fueron encerrando los animales en cercos naturales de barrancas o ríos. Así se formaron las *vaquerías,* o grandes campos destinados principalmente a la cría y pastoreo del ganado. Además, es frecuente encontrar alusiones a *vaquerías* en el sentido de *acción de vaquerías,* es decir, encierro de ganado cimarrón en tierras no de la estancia propia sino en zonas realengas y con una concesión o merced ya del rey, ya de los gobernadores.

El nombre de *haciendas* se usó particularmente en el Norte y Oeste como sinónimo de *vaquería* y para expresar las extensiones de tierra entre cerros dedicadas especialmente a la cría y pastoreo del ganado.

Así, pues, el nombre de estancia vino a indicar preferentemente el de los establecimientos rurales ya constituídos con su casa, iglesia, pequeñas industrias, huertas, regadíos, bodegas y molinos. Las más famosas, y también las primeras, fueron las ya nombradas estancias jesuíticas cordobesas, cuyos edificios monumentales perduran hoy todavía desafiando el tiempo y las sucesivas rapiñas y despojos.

También, al hablar del tema, se debe tener presente la particular ubicación de la *estancia* en el sentido geográfico. Las estancias y vaquerías de los pueblos de Misiones guaraníticas tuvieron un carácter de "*reserva*" natural en maderas, pastos y ganados para el respectivo pueblo. No olvidemos que la población indígena reducida llegaba a cerca de las 150.000 almas y para alimentar tanta población no bastaban los granos y sementeras: cada pueblo necesitaba esa natural reserva y esas extensiones para su ganado. Los misioneros hablaban de la "voraz" manera de comer de los indios y, por ende, las vaquerías eran indispensables. Precisamente esas estancias, con su abundante ganado, fueron la causa de las mayores preocupaciones de los jesuítas misioneros y esa fué, de ordinario, la fuente común de

sus disgustos y amarguras. Las frecuentes invasiones paulistas devastaron aquellos campos y, arrasando con todo, se llevaron el ganado, sembrando de reses todo lo largo del camino. A esto se añadía lo que nos dice el P. Lozano en la carta anexa de 1735 a 1743:

"El colmo de la desgracia era que en estos aciagos tiempos los lusitanos estaban en guerra con los castellanos. Por esto se enviaban periódicamente patrullas de indios de los pueblos más avanzados contra el oriente, para reconocer las Fronteras con el Brasil..."

En cambio, en Córdoba, la estancia fué un establecimiento modelo en su género y para su época. En sus grandes extensiones había sitio de pastoreo y cría del ganado, había sementeras, huertas, olivares, nogales, viñedos, trigales y toda clase de frutales. De Jesús María y de sus viñedos y bodegas salió el primer vino que de las colonias americanas se sirvió en la mesa del Rey ("un lagrimilla", al decir del P. Procurador).

Las *estancias del este,* zona cordillerana, tuvieron un carácter distinto. En realidad fueron, más que estancias, *reducciones* y *doctrinas de indios;* fueron centros, al par que de economía para sus respectivos colegios, de irradiación civilizadora; fueron comienzos de parroquias que luego se entregaron al clero y que, por desgracia, desaparecieron pronto, salvo excepciones: tales los casos de San Carlos, Santamaría, Andalgalá.

Las *estancias* de las provincias actuales de Santa Fe y Buenos Aires fueron, por la aptitud de sus tierras y abundancia de sus aguas, praderas de pastoreo, sujetas con mucha frecuencia a los malones y continuas depredaciones por parte de los indios, de modo que cambiaron de ubicación con relativa frecuencia.

Corresponde decir ahora algo sobre el importantísimo tema de la administración de las estancias y vaquerías y sobre los correspondientes bienes de los indígenas.

Y antes que nada es conveniente aclarar un punto sobre el cual se oyen con frecuencia apreciaciones no correctas.

Yo mismo he oído exclamar a los visitantes de Jesús María ante la mole imponente de sus construcciones: "*¡pobres indios!*" Nada más inexacto. El indio fué el verdadero rey; fué

respetado y amado por los jesuítas. Recibió la instrucción religiosa juntamente con la técnica que lo hizo hombre civilizado; por los trabajos que realizó recibió siempre el correspondiente salario. En realidad, el trabajo pesado así de las construcciones como de las tareas del campo, de arar, sembrar, recolectar, etc. como también el cuidado, pastoreo y traslado de los ganados, estuvo siempre a cargo de los esclavos negros; esclavos que se recibían en donación, que adquirían con los jesuítas la destreza necesaria y que más que esclavos eran hijos. Aunque extensa, viene bien aquí una cinta de Oreste Di Lullo, tomada de su obra *"La estancia jesuítica de San Ignacio"* (Santiago del Estero):

"Más que de "esclavos" y de "esclavistas" debería hablarse de "hijos" y de "padres" de una sola gran familia mancomunada, en la que los negros, los mulatos, los zambos, los oscuros y cuarterones eran párvulos sometidos a la disciplina, preceptiva y educación de esos "padres" que eran, por cierto, verdaderos padres para ellos, y de los que aprendían, no sólo los conocimientos de una técnica del arte o del oficio, sino las nociones elementales de moral y urbanidad".

"Tampoco prosperó el mote de espoliadores del fruto de sus brazos, pues todo el producto del esfuerzo común era distribuído, luego, según las necesidades de cada uno. Parte se vendía para adquirir lo que no podía ser producido o elaborado en las estancias. El resto se almacenaba en percheles y trojes, en despensas y almacenes, haciéndose un acopio de todo para todos, y esto sí que era una enseñanza, donde la naturaleza pródiga había acostumbrado a dilapidar, a servirse de sus elementos sin razón o sin objeto, o con la sola razón de la sinrazón, arbitraria y caprichosamente, derrochando sus dones más allá de los límites impuestos por la necesidad, sin prepararse antes para conocer lo que era estrictamente útil o esencial, sobre todo cuando este aprovechamiento ha de estar condicionado al esfuerzo que cuesta procurarlo" [2].

El indio, como decíamos, fué un *rey* en las *estancias,* respetado por el jesuíta, que antes que nada era un *misionero* venido de muy lejos y bajo el signo de un apostolado cristiano. A lo largo del mapa de nuestra república están las estancias jesuíticas y está la sangre y la vida de esos hombres extraordinarios que redimieron al indio con amor tan grande que en más de setenta casos dieron su sangre como testimonio de su amor.

2 ORESTES DI LULLO, *La Estancia Jesuítica de San Ignacio,* tf. 21 y ss. Santiago del Estero, 1954.

En los bienes de los indios, en los pueblos guaraníes no tenían los misioneros ningún derecho de libre disposición. Ni menos podían sacar nada en provecho de alguno de los Colegios de la Provincia jesuítica ni de la Compañía universal. Las órdenes y legislaciones de los Provinciales y de los Generales eran muy rígidas al respecto [3].

Los Padres procuradores, así de las estancias como de los colegios y de la Provincia, fueron meros administradores que llevaron estricta cuenta y estaban sujetos a la anual revisión en las visitas de los Provinciales. Son innumerables los testimonios al respecto que se conservan en el Archivo Nacional, en el Archivo de Santiago del Estero, en el topográfico de Córdoba, etc. Los *memoriales* de los Provinciales, como síntesis de sus disposiciones en sus visitas son elocuentísimos. Los libros de consultas hablan de lo mismo. Como ejemplo de lo que afirmamos:

"Concepción 8 de marzo de 1747. — ...2. Póngase otra vez al corriente la tahona de mulas para excusar a los indios el trabajo de moler el trigo (trabajo impropio para ellos) y mientras se hiciere la tahona, se buscará un instrumento de hierro de mano para este efecto..." — 4. Cuando se hace yerba del yerbal de casa, esto es, del yerbal del Pueblo, nunca se hará dentro, sino fuera de nuestra casa, por cautelar los peligros de que ésta padezca algún incendio..." "Bertrardo Nussdorffer" (Provincial).

En su visita al Colegio de Salta el Viceprovincial P. Ignacio Arteaga, a 5 de marzo de 1729 dice:

"...No celebrará V. R. (al Procurador P. Carlos Rechberg) trato o venta de mulas o vacas o de otra cosa sobresaliente, sin que preceda consulta, como se había avisado a los antecesores de V. R., los cuales también han acostumbrado dar parte de las propuestas que les hacen a los colegios que se interesan en el trato, y así lo acostumbrará también V. R...." [4]

* * *

He apuntado más arriba que las estancias jesuíticas fueron un verdadero colmenar donde se desarrollaron multitud de actividades: y tenía que ser así y no de otro modo. La provisión de ciertos artículos en la gran colonia era difícil y, a

[3] Cfr. BIBLIOTEC. NAC. BS. AS. — Mss. Nº 62. — También PABLO HERNÁNDEZ, *"Doctrina Social de los guaraníes"*, I. 242.

[4] ARCH. GEN. DE LA NAC., — *Mss. Comp. Jesús.* Nº 53.

veces, prácticamente imposible. Difícil y a veces imposible también fué la adquisición de los obreros y artífices necesarios. Conocido es el celo con que los jesuítas trajeron Hermanos Coadjutores de todas partes de la Compañía para ponerlos al frente de las diversas obras y particularmente para formar obreros idóneos [5]. Famoso, para citar alguno, el *H. Andrés Bianchi*, a quien tanto debe la arquitectura colonial argentina. Es el mismo *Blanqui*, castellanizado por los antiguos catálogos jesuíticos. Una ordenación del P. Visitador de 1732 dice:

En viniendo el H. Andrés Bianchi dirigirá la obra de este Colegio y la del Colegio Convictorio, y también las de *Alta Gracia, Jesús María* y *San Ignacio de los Ejercicios* (Estancia de San Ignacio de Calamuchita), de suerte que en ninguna se le precise a que trabaje personalmente, sino sólo a que cuando fuese necesario, vaya prontamente dicho Hermano a todas y cada una de ellas para dirigirlas..."

El *P. José Peramás*, en su *"De vita et moribus tredecim paraguaycorum"* [6] nos habla de dos Hermanos jesuítas ilustres, *Juan Angel Amílaga* y *Antonio del Castillo*, que se distinguieron precisamente como encargados de *estancias*. Ambos fueron españoles y ambos de las provincias vascongadas. Nació Amílaga en 1700 y del Castillo en 1702. Ambos entraron en la Compañía en América y tenían, al decir de Peramás, la misma índole, hombres graves y juiciosos, con buena educación e ilustración, abnegados y constantes. Fueron ambos compañeros de noviciado en Córdoba. Fué Amílaga procurador en Tucumán hasta el destierro. Castillo, en el Colegio Máximo de Córdoba, luego en Asunción del Paraguay y de nuevo en el Colegio Máximo de Córdoba hasta el destierro de los jesuítas.

Al hablar *Peramás* de la paciencia de ambos toca el punto del trato con los esclavos y nos dice, resumiendo, que estos esclavos daban mucha materia para la paciencia (párrafo XVIII). Tenían que proveerlos de comida, vestido y habitación y asignarles sus tareas de trabajo. Eran muy numerosos; vivían en

5 Cfr. FURLONG, *Arquitectos Argentinos durante la dominación hispánica.* — Bs. As., 1947. Como también los demás tomos de la serie — Vide PAUKE, *Hacia allá y para acá.* Tucumán, 1942-44.

6 PERAMÁS, *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, pp. 281-304. Faventiae, 1793.

las estancias con sus familias, que se propagaban mucho en las propiedades de la Compañía, por el buen trato, tanto que preferían vivir en esclavitud perteneciendo a la Compañía, que ser libertados y despedidos.

Nos advierte Peramás sobre un error, que no se crea que el gran número de esclavos negros probara grandes riquezas: "...Id rerum americanarum inexpertus dixerit" [7]. Pues 100 esclavos negros no trabajaban tanto como 10 obreros europeos.

Notas curiosas sobre las *estancias* va añadiendo Peramás a medida que traza las biografías de los dos Hermanos. Nos advierte en el párrafo 27 que, aunque las extensiones de las tales estancias eran grandes, sin embargo, el fruto logrado no era mucho. Se daba el caso de propietarios españoles de grandes extensiones, que, sin embargo, eran muy pobres por no poder explotar sus tierras, o explotarlas sólo en pequeña parte. Grandes extensiones desiertas y solitarias por las que vagaba el ganado. Los jesuítas, en cambio, formaron sus *Puestos,* que entregaban al cuidado de familias de esclavos negros, poblando y cuidando de este modo sus tierras. Además, continúa, los terrenos no eran todos de gran valor y hasta perdían su fertilidad:

> "He vivido mucho tiempo en el Convictorio de Nobles (Colegio Monserrat) de Córdoba, donde era Rector el juicioso P. Ladislao Orosz. Este Rector quiso vender la *estancia de Caroya* [8]; antes, al adquirirse ella del señor Ignacio Duarte, era excelente, pero se había llenado de maleza y faltaba cada vez más el agua. *La estancia de Alta Gracia* era realmente grande y tenía sus ventajas; pero ni de lejos estaba explotada como los terrenos de Europa y, además, estaba muy expuesta a perder la cosecha por el tiempo desfavorable, en tal grado que a veces ni siquiera bastaba su producción para el mantenimiento del Colegio Máximo con toda su servidumbre".

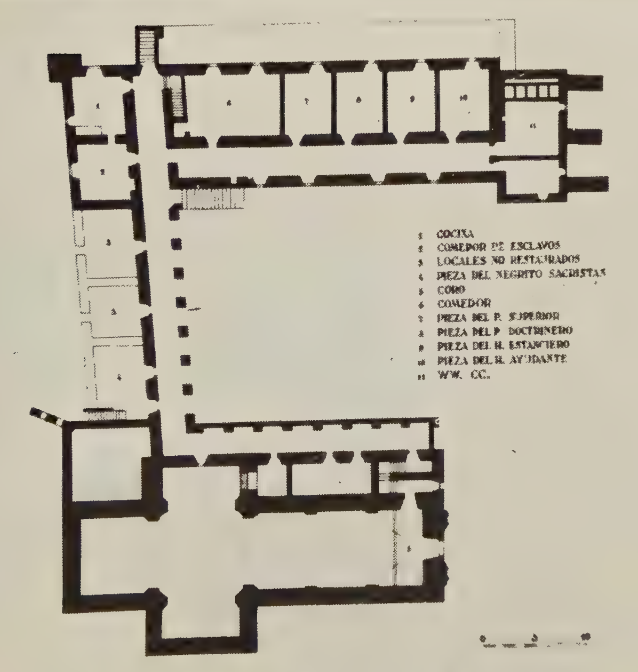
Las invasiones de indios del Gran Chaco hacían también sumamente pesado el oficio de estancieros de estos temerarios Hermanos. Así lo afirma Peramás: "*Nusquam per id tempus in provincia quies et pax erat a Tobis, et Abiponibus Mocoviisque*" [9]. Un día, estando Amílaga de estanciero en Tucumán,

[7] PERAMÁS, *ob. cit.,* p. 291, párrafo XXIV.
[8] Cfr. OSCAR DREIDEMIE, *La estancia jesuítica de Caroya* — Bs. As., 1949.
[9] *Ob. cit.,* p. 296, párrafo XXXVIII.



ESTANCIA DE JESUS MARIA

PLANTA BAJA



ESTANCIA DE JESUS MARIA

PLANTA ALTA



Jesús María. Interior del "patio de los naranjos". Lado S. O.



Jesús María. El Sagrario de la Iglesia. Madera de cedro paraguayo tallada y dorada





Jesús María. La Fundadora y titular de la casa. "La Pura y Limpia Concepción" Tallada en algarrobo.

Jesús María. El corredor del lado Sud, adosado a la Iglesia.



Arriba: La parte más antigua de J. María (1698) corredor con viguería de algarrobo. Lado O. :
Abajo: Contrafuertes en el lado Este

Jesús María. Un aspecto desde el ángulo N



Arriba: Estancia de Sta. Gertrudis de Covadonga. Córdoba.
Abajo: Jesús María. La cocina antigua. En primer término, una gran paila de cobre que fué de la estancia de San Ignacio de Calamuchita.

mientras vivía en un pobre rancho, y haciendo su lectura espiritual, de repente oyó una gritería provocada por la aparición de los salvajes. Apenas pudo él esconderse entre los matorrales y pudo ver desde allí, con dolor, la devastación de la estancia.

Otro de los inconvenientes grandes que sufrieron en el cuidado de las estancias, al decir de Peramás, era el de los continuos pleitos [10]. Y tenía que ser así, pues los límites en las escrituras se señalaban de un modo muy vago: un tala, o un arroyo, o una montaña, o los terrenos de tal vecino...

Así ocurrió en *Jesús María* con el famoso pleito de aguas. Así en *Caroya,* así en *Alta Gracia* y en *Nonogasta,* y en *La Caldera* y en *Andalgalá* y en *Candonga.*

Los superiores locales, rectores de colegios y los Provinciales tuvieron siempre gran vigilancia de las respectivas estancias y haciendas, como también de los frutos obtenidos en ellas. De manera que los *Padres y Hermanos Estancieros* estuvieron siempre sujetos a esa vigilancia y tuvieron que dar cuenta muy minuciosa de su administración.

El P. Bernardo Nussdorffer fué Provincial de 1743 a 1747 y se distinguió, entre otros, precisamente por el cuidado de las *estancias.* El 2 de enero de 1745 firma su memorial de la visita a la *estancia de Jesús María,* donde dice [11]:

"1. Se limpiará cuanto antes la viña de las malezas que tiene, para que sazone la uva, y no se malogre el fruto que promete. Las cubas necesitan de rasparse por adentro, quitar la brea, calafatear y embrearse de nuevo, como también las tinajas; y esta diligencia se debe hacer luego, para que no se avinagre otra vez el vino nuevo que se ha de echar en ellas".

"El comedor de la habitación vieja amenaza ruina, como también la sacristía. Los lugares nuevos (WW. CC.) y el aposentillo inmediato se llueven mucho; por no estar bien revocada la bóveda; luego que las demás faenas que se ejecutaban diesen más lugar, se harán estos reparos..."

El mismo Provincial intervino directamente en las construcciones de la *estancia San Miguel,* del Colegio de Santa Fe y situada al Sud de la misma, con su famoso *puesto de San Lorenzo;* digo famoso por la batalla del mismo nombre librada

10 OSCAR DREIDEMIE, *Los pleitos de aguas en las estancias jesuíticas de Jesús María y Caroya* — Bs. As., 1949.

11 ARCH. GEN. DE LA NAC., Legajo de 1745 en "*Comp. de Jesús*".

en los primeros momentos de la independencia, bautismo de sangre de los Granaderos de San Martín.

El Provincial José de Aguirre, en su memorial de la visita al Colegio de Santa Fe, deja dicho a 13 de febrero de 1721:

"...las mulas que hay en la estancia, de edad de dos años, se despacharán al *potrero de Tafí*, del Colegio de Tucumán, y así todos los años se irá ejecutando con las que lleguen a esta edad".

"La gente de servicio se ha reconocido que está poco sujeta, por la demasiada blandura con que hasta ahora ha sido tratada; encargo que en su manejo no sólo haya suavidad, sino también el rigor necesario, para que se eviten los desmanes que se han ido experimentando".

* * *

Estos establecimientos rurales de los jesuítas, que comenzaron prácticamente con el siglo XVII, se fueron extendiendo poco a poco por espacio del mismo siglo XVII y del XVIII hasta la fecha del destierro.

En las *cartas anuas;* en las cartas de los Generales; en los *libros de consulta* de cada casa; en los *memoriales* de los Provinciales en sus visitas; en los *libros de cuentas* de los Procuradores así de las casas como de la Provincia, se pueden ir siguiendo los adelantos, o los atrasos de las estancias. Sabemos así de sus construcciones de edificios; de sus pleitos; de sus desgracias: invasiones de indios o paulistas, pestes, granizos; sabemos de sus industrias que con paciencia heroica se van fundando: la caña de azúcar, los viñedos y bodegas, los olivares; los nogalares y huertas de frutales; el mejoramiento de los ganados; las invernadas, traslados y pastoreos de los mismos; los primeros batanes y tejedurías; los molinos harineros; el trabajo del hierro y del cobre y bronce; las minas y canteras; la fabricación de velas y el curtido de los cueros y pieles; la construcción de canales (¡oh los famosos subterráneos jesuíticos!), la lenta construcción de sus casas y de sus iglesias; de división y subdivisión de sus puestos... todo desfila en esos documentos, cuya sola síntesis exige muchos años de trabajo de todos los archivos de la República.

Y junto a esas obras perecederas o durables, van también los nombres ilustres de los que dieron el impulso desde arriba o bregaron desde abajo para conseguir el fin apetecido.

Imposible, en la exigüidad de estas páginas, querer sintetizar la historia de cada una de las estancias con sus vaivenes prósperos o adversos. Imposible hablar aquí de todas y cada una de las magníficas construcciones llevadas a término, que hoy admiramos, y de las realidades logradas.

Como simple ejemplo pondré aquí, en rápida sinopsis, la vida de una de ellas: *Jesús María.* Y elijo *Jesús María* por la simple razón de que es hoy la mejor conservada. Restaurada hace pocos años por la *Comisión Nacional de Museos* y convertida en *Museo Jesuítico Nacional,* va reuniendo poco a poco en sus salas, corredores y aposentos gran cantidad de objetos y recuerdos de la obra jesuítica, Las 80 ó 100 mil personas que al cabo del año desfilan por sus viejos claustros sienten la realidad histórica que parece vivir en ese pequeño mundo que fué la *estancia de Jesús María;* parecen escuchar las lejanas voces de aquellos nombres de temple heroico, y en más modernos tiempos, en la gesta de la independencia, las voces y las órdenes de nuestros grandes próceres, como si en esa casa vetusta de piedras ciclópeas, se hubieran dado cita de presencia las grandes figuras coloniales y nacionales. Y todavía más: el viejo y polvoriento *camino al Alto Perú,* arteria por la que corrió la vida colonial con sus trajines y sus comercios, quiso pasar por junto a la casa vieja y asomarse a su vida; y en los tiempos de la epopeya patria, por ese camino y junto a esa casa desfilaron nuestros ejércitos en busca de la libertad y de la gloria.

* * *

Jesús María nació el 15 de enero de 1618 junto al río Guanusacate y al pie de las serranías. Su fundador es Pedro de Oñate, Provincial entonces de los jesuítas. Su primer *Hermano Estanciero,* Juan Pérez [12]. Compras y donaciones van ensanchando poco a poco el primer pedazo de tierra, de modo que, dos siglos después, al ser expulsados los jesuítas, encontramos que la *estancia* tiene:

12 Cfr. OSCAR DREIDEMIE, *La Estancia Jesuítica de Jesús María* — Buenos Aires, 1948.

"y todas estas tierras medidas por sus bientos, componen las leguas siguientes. De norte a sur media legua y Dos cientas nobenta y una varas Castellanas; De heste á oeste cinco y media leguas..." "...en dichas tierras y a continuación de los edificios, se halla una huerta de seiscientas baras en quadro, la qual se compone de mucha arboleda y Beinte y siete mil quatrocientas nobenta Zepas frutales" [13].

Paralelamente a las nuevas adquisiciones de tierra de que hablábamos, se fueron sucediendo los pleitos, por causas principalmente de límites no bien especificados; más veces por los campos, otras por los indios y otras por las aguas. El "*quinto de agua*" que pretendía un vecino, D. Luis Ponce de León, llevó un pleito que se hizo famoso y donde hubo estocadas, heridos, guerrillas, vistas, peritajes, vueltas y revueltas leguleyas que marean.

Diez años después de su fundación ya tiene la *estancia* un grupo de construcciones nuevas. Y así surge la magnífica casa y la no menos magnífica iglesia; todo en piedra de gran solidez.

Sobre un plano perfectamente discutido se prosiguió poco a poco la construcción. La distribución de la casa es en un todo semejante a las otras grandes estancias jesuíticas que hoy vemos: un cuadrilátero; sobre uno de los lados, la iglesia; sobre el paralelo, la casa habitación de dos plantas y una bodega con sus dependencias en el subsuelo. Estos dos lados paralelos están unidos por un claustro al Oeste y por una simple tapia al Este, con evidentes muestras de haber sido suspendida la construcción de ese lado Oeste, que debió llevar su respectivo claustro y rematar en las dos torres, que no se construyeron, de la iglesia.

Según los inventarios de 1767 y 1769 citados antes, el ajuar de la casa e iglesia fué bueno y completo.

La vida se extendió por sus campos, poblados de ganado en sus numerosas aguadas, sus nogales, sus frutales, sus viñedos... Sus puestos ricos y bien dotados con sus acequias y molinos y depósitos, alguno de los cuales aún perdura, como el restaurado *puesto de S. Pablo de Sinsacate,* convertido hoy

[13] ARCH. GEN. DE LA NAC., *Div. Col. — Temp. de Córdoba,* 1767-1769 — Leg. 1 a fol 223 y sigts.

en *Museo rural de la Posta de Sinsacate* y como anexo al Museo de Jesús María.

Es muy difícil señalar fechas de terminación del edificio y de la iglesia: lo único que podemos afirmar con certeza, y a vista de los documentos, es que en 1628 ya había la *casa habitación* formada por cuatro aposentos, cocina y fregadero y ya se había comenzado la bodega. Esa *casa habitación* forma hoy el lado Oeste de los edificios y es precisamente lo único que no pudo aún restaurarse. Fué primitivamente construcción de adobe y, al hacer la refacción del edificio, hubo de demolerse por amenazar ruina.

Ante variados testimonios y alusiones, opino que la iglesia ya estaba prácticamente terminada al fin del siglo XVIII. En 1701 el Obispo Mercadillo hizo realizar una visita a la *iglesia de Jesús María,* clausurarla, suspender el culto público, clavando para ello las puertas y bajando las campanas [14]. Es cierto que la espadaña que está detrás de la sacristía lleva en piedra sapo la fecha 1762, pero ciertamente que eso sólo indica la fecha de terminación de ese campanario, que está separado del edificio de la iglesia, y no la fecha de dicha iglesia. En el memorial del P. Provincial José de Aguirre, de 1721, leemos:

> "2o. Para cautelar los inconvenientes que puede haber en que el negrito salga fuera muy de mañana para tocar a Ave Marías, y de noche a las Animas, se hará una escalera para las campanas en el aposento del rincón con una tribuna para la iglesia";

Quiere decir entonces que ya está la iglesia hecha.

En los inventarios de temporalidades de 1767 - 1769 puede seguirse paso a paso toda la disposición del edificio [15] y los datos precisos y minuciosos de la huerta, como también las riquezas y ajuar de la iglesia, muebles de la casa, enseres diversos y medidas generales de toda la estancia.

Y llegó el aciago 1767... [16]. D. Fernando Fabro, con mucha oficialidad, soldados y ruido de sables se apersonó al Colegio de Córdoba e intimó la *Pragmática de Carlos III.*

14 Cfr. CABRERA, *Tríptico histórico* — Apéndices — Córdoba.

15 ARCHIV. GEN. DE LA NAC., *Div. Colonia* — *Temp. de Córdoba* — 1767-69. Leg. 1, a fol. 223 y sigts.

16 OSCAR DREIDEMIE, *Obra cit.*, ps. 36 y sigts.

En el conocido diario del P. Peramás leemos:

"...día 14 (julio de 1767) vinieron hoy de *La Calera* el H. Martorell y de *Alta Gracia* los Padres Vicente Sanz, Nicolás López y Juan de Molina..., intimándoles el decreto, pidieron plata y no hallaron más que diez pesos..." "... en *Jesús María* estaba el P. Quiñones y los Hermanos José Fernández y José Caparroso. Era muy temprano cuando llegó el oficial, el cual le dijo sabía que andaba enfermo, y así, desde allí, oí el decreto sobre la plata de *Caroya* y Jesús María, se llevaron un ingente petardo, y tanto fué mayor, cuanto era mayor la esperanza que llevaban, pues en *Jesús María* pensaban encontrar no más de cincuenta mil pesos y no hallaron un maravedí..."

A la medianoche del 22 de julio, reunidos muchos jesuítas en Córdoba, se dió la orden de partir. A las puertas del Colegio esperaban las carretas... En Buenos Aires los navíos del Rey... en Italia los campos de destierro...

No es el momento de hacer el panegírico de aquellos héroes, adalides de la cultura, arrancados de la noche a la mañana de todas sus obras...

* * *

Conocido es el doloroso saldo que para llamarlo de alguna manera que encubra rapiñas, depredaciones, robos y destrucciones, hay que decir "*Junta de Temporalidades*" nombradas por el Rey y *vigiladas* por los Gobernadores.

Vinieron luego los remates y los sucesivos cambios de dueños.

* * *

En *Jesús María* la casa volvió a ver rostros de héroes que quisieron hospedarse allí en las grandes jornadas del Ejército del Norte: Belgrano y San Martín; Lavalle, Paz, Lamadrid, Facundo Quiroga...

Los jesuítas desterrados, en Parma, Faenza, Roma, escribirán sus diarios, sus memorias, sus nostalgias, mientras en América toda su obra se va destruyendo gradualmente y el nombre de *jesuíta* pasa a ser un mito, o una leyenda de subterráneos, de bocaminas, de ingentes riquezas...

La opción personal de San Ignacio

CRISTO O SATANAS

Por M. A. Fiorito, S. I. (San Miguel)

La caracterización de un santo por lo que podríamos llamar su opción fundamental, vuelco de todo su ser hacia adelante, equivale al planteo de los dos términos de su alternativa fundamental, a partir de la cual uno de los dos términos, objeto definitivo de su opción, concentra todas las energías de su espíritu; mientras el otro término, objeto de rechazo también definitivo, es el obstáculo cuya presencia aumenta el valor de la opción.

La opción, pues, de un santo, entendida como concentración espiritual definitiva, caracteriza la espiritualidad del mismo; siempre que esa opción se describa de tal manera que no sea una opción en abstracto, y fuera de toda situación concreta personal, sino que sea la opción de una persona concreta.

Ahora bien, no se puede hablar de la opción de una persona, si no se la sitúa frente a otra; es decir, frente a otras dos personas. Porque una persona no se juega entera por una *idea*, y mucho menos por una *cosa*, sino por *otra persona*. Y sería minimizar el valor de la opción por una persona, si se la explicara oponiendo a la persona preferida, algo menos que otra persona.

Este carácter personal, por todos los lados que se la mire, de la opción fundamental, es una de las características más salientes de la santidad de Ignacio de Loyola; quizás porque el vigor de su personalidad impide que se la reduzca a términos impersonales.

Pero hay otro matiz en la opción de San Ignacio, todavía más peculiar si se quiere, y más notable en su espiritualidad,

y es la inevitable permanencia, en toda opción de su vida espiritual, de un *dualismo,* no de objetivo, sino de expresión.

Siempre que se quiere uno referir a una opción de San Ignacio, la expresión irá de un extremo a otro, sin descansar en ningún extremismo, porque su ideal no es extremista, sino trascendente.

Diríamos que el ideal de la santidad de Ignacio se escapa de toda palabra aislada; y sólo entra, a duras penas, en la frase, cuando ésta, por un esfuerzo inusitado, abarca palabras opuestas, y las funde en una unidad que supera los términos empleados.

No se puede decir, por ejemplo, planteando ante Ignacio la alternativa de la acción y la contemplación, que sea un hombre *activo;* pero tampoco se puede decir que sea *contemplativo;* sino que hay que decir que era *in actione contemplativus.*

Y planteada la alternativa del frío *razonar,* o del vehemente *amor* por el ideal, no se puede sino decir que era el santo de la *cháritas discreta.*

Podríamos seguir indefinidamente planteando alternativas; y siempre veríamos que, sea el mismo Ignacio, sea otro, contemporáneo o posterior, todos nos van a expresar la opción ignaciana por un dualismo verbal, que es algo menos que una pura afirmación, y mucho más que una negación.

Con nuestra última frase hemos querido poner de relieve otra característica de la opción ignaciana; y es que, si es verdad que todo dualismo implica algo de afirmación y algo de negación, en San Ignacio hay que afirmar lo máximo, y negar lo mínimo.

Pero no queremos avanzar demasiado por este camino. Queremos, eso sí, dejar constancia que esas y otras semejantes reflexiones son las que provocan una lectura reposada de los Ejercicios Espirituales y de las Constituciones de la Compañía de Jesús; escritos ambos que son el fruto de la misma opción fundamental de San Ignacio, y que manifiestan constantemente el dualismo verbal propio de su espiritualidad.

Y si el poeta que fué Jorge Manrique, no supo expresar el movimiento de su espíritu conmovido ante la muerte de su padre, sino en coplas que marcan un ritmo de péndulo, que es

el ritmo que se pierde en la eternidad; el hombre que era Ignacio de Loyola, noble vasco al servicio del Rey de Castilla, no supo expresar la constancia de su opción fundamental, a través de las más diversas posibilidades de su vida espiritual, sino por la permanencia de un dualismo de expresión, que encierra en una frase lo que las palabras aisladas, aún las extremistas, dejan escapar.

Esto ha dado pie a que recientemente alguien hablara de una *dialéctica* ignaciana, expresión *circular* del constante *ecce nunc coepi* de Ignacio de Loyola, como manifestación *en dos tiempos* de un único acto libre, que encierra todo su espíritu ([1]).

Sin necesidad de llegar hasta el punto de comparar la espiritualidad ignaciana con la filosofía hegeliana, podemos, sí, admitir esa circulación de un punto a otro, esa síntesis de una tesis con su antítesis, ese movimiento constante del alma ignaciana que va, a través de los Ejercicios y Constituciones, de una frase a otra; y dentro de una misma frase, de una palabra a su opuesta.

Y podemos sentirnos invitados y como arrastrados a seguirlo, con el atractivo que provoca lo misterioso, y con el aliciente que ofrece lo alcanzado por otro, en ese constante movimiento de su alma, a través de todas sus opciones.

Y si, como sucede en todo movimiento, se necesitara tiempo para llegar a donde él ha llegado, no tendríamos que temer emplearlo, puesto que el tiempo ha dado en él tan buenos resultados.

Yo por mi parte confieso que hace tiempo vengo pensando en la espiritualidad ignaciana. Por lo menos, desde que hice mis primeros Ejercicios espirituales en serio sintiendo en mí un vaivén de espíritus contrarios, que poco a poco se iban personalizando en dos términos de una opción personal; y desde que opté por las Constituciones de la Compañía de Jesús, como expresión de la opción espiritual que yo mismo, como persona espiritual, había hecho ante esas otras dos personas que

1 G. Fessard. *La dialectique des Exercises Spirituels de saint Ignace*. París, 1956. De esta obra nos ocuparemos en un comentario especial, en otra entrega de esta revista, por la importancia que tiene, tanto desde el punto de vista de la historia de la espiritualidad ignaciana, como de la filosofía hegeliana.

en mí habían estado jugando a los espíritus, poco antes de que optara por una de ellas.

Y también confieso que siempre había encuadrado la espiritualidad de San Ignacio dentro del mismo esquema fundamental en que se iba encuadrando la mía: una opción personal ante otras dos personas, opción que se manifestaba siempre en forma verbal dual, involucrando en sí algo menos que una pura afirmación, y mucho más que una mera negación.

Hasta que la lectura de un libro, venido a mis manos de la manera más vulgar y prosaica —como libro de lectura, en un ejercicio de aprendizaje de la lengua materna del autor— fué para mí, no digamos la revelación luminosa de una posibilidad de expresión, sino la expresión acabada de aquel ideal hacía tiempo intuído.

Leyendo la obra del jesuíta alemán P. Hugo Rahner, *San Ignacio de Loyola y la génesis histórica de su espiritualidad* [2], a través de sus frases recias, escritas en un idioma con el que ya comenzaba a familiarizarme, iba descubriendo mis ideas fundamentales sobre la espiritualidad ignaciana. No era que su lectura me las inspirara, dejándome el trabajo de expresar la inspiración; sino que me las revelaba plenamente, porque junto con la verdad de la expresión, me daba la prueba de la misma, y junto con el espíritu, me daba su encarnación en la letra.

Y lo que hubiera debido ser mi trabajo de muchos años, era la instantánea aceptación de los resultados de un trabajo ajeno.

Todo lo que allí leía tenía para mí un sentido, el mismo sentido que yo por mi cuenta ya había vagamente previsto: el *magis* ignaciano era la marca de su capacidad anímica, el margen sin límites de sus aspiraciones, la afirmación pura de su espíritu; mientras el *discernimiento* de espíritus le permitía al santo encauzar esa potencia, sin tanteos inútiles ni tro-

[2] *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit.* Wien, 1947. Con toda intención hemos citado el libro según el original alemán, a pesar de contar con dos de sus traducciones. Porque ni la traducción francesa, *Saint Ignace de Loyola et la Genèse des Exercices.* Toulouse, 1948, ni la traducción española, *San Ignacio de Loyola y la histórica formación espiritual.* Santander, 1956, nos satisfacen plenamente como título de toda la obra.

piezos. Así afloraba en el alma de Ignacio la *cháritas discreta,* como contribución personal en la lucha que se venía trabando entre Cristo y Satanás; y cuya línea de combate no estaba fuera del santo, sino que pasaba por el medio de su misma alma, dividida así en *dos yo,* que eran las dos únicas alternativas posibles para su opción fundamental ([3]).

Ante el libro, pues, de Rahner, yo no podía tener ya la pretensión de la originalidad, a no ser que renunciara a expresar lo que yo más profundamente sentía. Ante el libro de Rahner, fuera de traducirlo —cosa que entonces pensaba— no me quedaba otra alternativa que la del comentarista: no en el sentido del que analiza el texto ajeno, para luego juzgarle, sino la del que comenta co-pensando (com-mentum); es decir, pensando junto con el autor, que en mi caso era re-pensar mis propios pensamientos ([4]).

* * *

Esta es la razón del estilo de este artículo, que podrá parecer a primera vista una mera síntesis de los pensamientos ajenos, y que es algo más que eso, sin dejar de ser eso que parece.

La misma traducción, que en mi artículo hago de las frases de Rahner, será libre: nacerá de la inspiración del momento,, más que de un estudio gramatical de la frase ajena. Porque más allá del pensamiento de Rahner, busco la espiritualidad de San Ignacio, que Rahner trata de pensar y expresar.

Las observaciones personales que se refieren a la misma

3 *Rom.,* 7, 15-24.

4 En el desarrollo histórico de la filosofía el *comentario* realizado por un maestro en la obra de un predecesor, ha tenido una especial importancia. De sus diversos tipos, por ejemplo en tiempo de Santo Tomás, se puede consultar útilmente a M. D. Chenu, *introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin.* Montreal-París, 1950, pp. 188-190. El aspecto personal del comentario, lo hace resaltar muy bien J. Isaac, *Lé Peri Hermeneias en Occident de Boèce à saint Thomas,* París, 1953, pp. 153-154, cuando dice: "Un commentaire est à proprement parler une oeuvre écrite dans l'esprit d'un maître (*cum-mente*), ce qui suppose évidentement qu'on se soit assimilé la pensée de celui-ci, mais autorise sur cette basse tous les développements personnels. Tout autre chose est une explication de texte (*expositio*), ou une étude critique (*sententia*), dans laquelle en suit pas à pas un auteur pour en déterminer et en juger la doctrine".

espiritualidad de San Ignacio, irán mezcladas con el texto citado de Rahner, y aún incluídas en la misma traducción. Por eso la traducción no irá marcada con "comillas", sino que será como asimilada al propio texto; y sólo la inicial de Rahner, y un número, puestos entre paréntesis, indicarán el momento de mi lectura en que tal observación se me ocurrió como importante ([5]).

Las observaciones que vinculan este estudio con otros, filosóficos, teológicos, bíblicos o históricos, irán en notas, para señalar posibles caminos de investigación comparativa.

En fin, tratándose de una espiritualidad tan personal como la de San Ignacio, he querido insistir como por cuenta propia en la actualidad de la misma. Y he consagrado la última parte de mi artículo a su actualización, basándome en documentos de entera actualidad, como son todos los de Pío XII.

He querido, sin embargo, antes de entrar en materia, exponer la concepción de Rahner acerca de la historia de una espiritualidad como la de San Ignacio; y su método de trabajo, que él llama metahistórico, por el interés que tiene para el estudio de otras espiritualidades, y por la perspectiva trascendental que ofrece de todas ellas.

De modo que las tres partes de mi artículo serán: *la metahistoria* de la espiritualidad de San Ignacio; luego, *la espiritualidad del santo;* y, finalmente, *la actualidad* de la misma para todos nosotros.

I. — LA METAHISTORIA DE UNA ESPIRITUALIDAD

La obra de Hugo Rahner, sobre la espiritualidad de San Ignacio y su génesis histórica, es una conjunción de métodos e ideas que causa de inmediato una agradable sensación de plenitud y totalidad.

[5] Para referirme al texto de Rahner, usaré la paginación de la edición española de la obra, cfr., nota 2. Pero no usaré su traducción, porque no me satisface.

En Rahner se juntan las cualidades del historiador y del teólogo; cualidades que más de una vez ha aplicado al estudio de los primeros tiempos de la Iglesia, y también de la Compañía. Esta vez ha logrado juntar ambos estudios, haciéndonos ver la continuidad de las corrientes eclesiológicas que el Espíritu Santo mantiene en la Iglesia visible, desde los tiempos del otro Ignacio, el de Antioquía, hasta nuestro Ignacio, el de Loyola.

Porque Ignacio de Loyola, fundador, es un *hombre de Iglesia* que, como los otros del mismo estilo, Ignacio de Antioquía, Basilio, Benito, Agustín, Catalina y Bernardino de Sena (y tantos otros que se podrían también citar), han sido suscitados por el mismo Espíritu, para que dieran a los de la propia generación la pauta del verdadero *sentir con la iglesia visible.*

Históricamente hablando, nos preocupará siempre el problema de los contactos (lecturas, influjos ambientales) que pueden haber mediado entre ellos. No siempre se podrá dar una razón histórica, basada en documentos literarios, que expliquen la extraordinaria homogeneidad de espíritu que entre ellos existe. Y el investigador, el hagiógrafo que se limita al punto de vista documental, de las dependencias meramente literarias, verá, naturalmente, menos de lo que en realidad hay en esos santos de Iglesia.

Existe una metahistoria, que no se descubre a veces directamente en documentos, pero que se basa en la identidad de una inteligencia mística, y se debe a la acción continua de un mismo Espíritu Santo, invisiblemente presente en su Iglesia visible, y que es la razón última, pero trascendente, de esa homogeneidad espiritual.

La metahistoria de la espiritualidad ignaciana es, pues, el tema del libro de Rahner. Se basa, sí, en los documentos: cuanto más se puedan hallar de éstos, mejor. Pero los supera, los trasciende: no arbitrariamente, sino porque cree en la acción del Espíritu Santo, homogénea en ciertos santos a quienes otros documentos demuestran haber tenido una misión semejante en la Iglesia.

Entre esos santos —nos dice Rahner— existen relaciones que no se adaptan a las categorías de la historia que se hace

sobre documentos. Son relaciones de un orden meta-histórico. Se fundan en la identidad de una inteligencia mística, que les asegura —a pesar de las distancias de tiempo y espacio, y por independientes que puedan parecer a los ojos del historiador— los mismos pensamientos fundamentales, que se expresan en última instancia por principios singularmnte concordantes (R, 58).

El punto de vista de Rahner es, pues, nuevo; o mejor, novedoso, porque no es el único autor que anda por este camino ([6]). Y no se lo puede juzgar solamente según el criterio antiguo que regía hasta ahora la hagiografía ([7]). Porque es un punto de vista complementario del anterior, que se rige por sus leyes propias, aunque presupone las otras, documentalmente históricas, avanzando en lo posible a partir de sus resultados.

Desde este punto de vista se goza de panoramas grandiosos. Por ejemplo, cuando Rahner nos hace ver la inserción de Ignacio en la serie de los hombres de la historia de la Iglesia, que han sido llamados, en las crisis de la lucha de espíritus entre Cristo y Satanás; y que propagan la discreción de los espíritus, que ellos han experimentado primero en sí mismos, a la Iglesia militante. Ignacio, pues, entra en la línea de los grandes hombres que saben fijar el Espíritu dentro de la Iglesia visible, y que la conservan en posesión del mismo (R. 50).

Tal inserción de un santo en la Iglesia es un beneficio mutuo. Porque hay una inter-acción, característica de todo organismo viviente, entre el miembro vivo y el todo; y la Iglesia vive la gracia de sus hijos sobre los cuales se ha derramado el Espíritu de Dios; y los así empujados por el Espíritu, miden la autenticidad de sus impulsos interiores con la medida, siempre justa, de la humanidad de la carne de Cristo, manteniendo su

[6] I. Iparraguirre, *Orientaciones sobre la literatura de Ejercicios de San Ignacio de Loyola en los últimos decenios,* Manresa XXI (1949), pp. 257-278. El autor expone las dos tendencias vigentes: la de las dependencias literarias; y la tendencia que él llama constructiva, que estudia más bien la evolución interna del alma del mismo santo. Rahner pertenece evidentemente a la segunda corriente.

[7] Aunque en ciertos aspectos, que diríamos secundarios en el planteo general, se preste a tal crítica, y la deba aceptar. Por ejemplo, la crítica que le hace J. Calveras, en su recensión: *Rahner, H., Saint Ignace de Loyola et la Genèse des Exercices. Manresa,* XXIV (1952), pp: 422-424.

alma pronta y dispuesta a obedecer en todo a la vera esposa de Cristo nuestro Señor, que es la nuestra santa madre Iglesia hierárquica (R. 79).

La Iglesia visible necesita de esta irrupción de lo santo en su historia terrena, porque gracias a ello toma nuevas fuerzas, en épocas aparentemente ruinosas para ella. Hay en ello uno de los fenómenos más sorprendentes de su historia, que sólo se puede parangonar a la irrupción súbita de la gracia en un alma que con ella se transforma impetuosamente (R. 78).

La irrupción de la genuina santidad en lo eclesiástico es una manifestación temporal de la unión que vige entre el Espíritu y su Iglesia, que es la ley inabrogable desde que el Espíritu de Dios se ha derramado sobre toda carne (Act., 2, 17). Lo interior y lo exterior se han hecho una sola cosa. El espíritu y la cruz, la mística y la obediencia, el "pneuma" y Jesús de Nazaret van siempre juntos su camino (R. 79).

Por eso, también el santo necesita de la visibilidad de la Iglesia, para asegurarse de que su espiritualidad se inserta realmente en ella. El santo tiene que ser necesariamente un hombre de Iglesia, un convencido de que entre Cristo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige para la salud de nuestras almas (R. 79).

Es la tesis de Rahner respecto de Ignacio: "su genio —más aún, su gracia— fué haber reafirmado pujantemente, a la entrada misma de los tiempos modernos, ese lazo sustancial entre la Iglesia y el Espíritu. Tal es en resumen el sentido de la meditación del Reino y de las Dos Banderas, que valoran una de las ideas-fuerzas del cristianismo, y que constituyen el núcleo de los Ejercicios de San Ignacio. Tal es, además, el sentido pleno de las reglas para discernir espíritu, en su conexión inevitable con las reglas para sentir con la Iglesia, que coronan el mismo libro de los Ejercicios" [8].

8 En esta forma resume De Lubac la tesis de Rahner, en el prólogo que le hace a la traducción francesa de la obra que comentamos. Más adelante volveremos a citar a De Lubac, para comprender mejor a Rahner, y daremos la razón histórica que vincula, alrededor del común tema de la Iglesia, a estos dos autores.

Y el principio en que Rahner se apoya es que toda espiritualidad que en el curso de la historia de la Iglesia haya querido renunciar, con orgullo puramente espiritual, a la humilde dependencia respecto de sus antepasados, o haya pensado en saltar, por encima de otras generaciones, para ver su ideal en una cualquiera iglesia primitiva, juzgando todo desarrollo histórico como una excrecencia y una desviación, vendrá a parar en subjetivismo y en estirilidad ([9]).

Ahora bien, la tesis de Rahner quiere ser la solución de un problema actual, que es un problema de Iglesia: la tentación que experimenta el hombre *espiritual* cuando se ve contreñido a vivir en una iglesia *visible*, que no le satisface plenamente. Tentación, por tanto, de crítica, frecuente en nuestros días, de los inferiores respecto de los inmediatos superiores, y de los contemporáneos respecto de los inmediatos predecesores. *Tentación del espíritu* que se enfrenta con la *carne*, que es una tentación más sutil que la inversa.

Esa tentación existe, ya que aún dentro de la Iglesia se dejan oír voces de crítica a veces amarga. Crítica, es verdad, que muchas veces no es sino ira y lamento de amor (en frase de Ida Federica Görres), y que brota entonces de un tierno y delicado amor al misterio de la Iglesia. Pero aun esa crítica no podrá evitar *el peligro de un nuevo espiritualismo*, sino a condición de que se inserte —y ésta será su justificación— en el servicio humilde y lúcido dentro de la Iglesia, de esa Iglesia precisamente

9 Rahner lo dice, p. 27, con la misma seguridad con que Newman, en una obra semejante, *La mission de saint Benoît* (Chefs-d-oeuvre de la Littérature Religieuse). París, 1909, lo afirmaba (p. 10): "Nous oublions pas ce principe d'une importance capitale: jamais l'Eglise catholique ne perd ce qu'elle a une fois possédé. Jamais elle n'a donné de larmes ou de regrets irrités au temps passé et disparu. Au lieu de passer d'une phase de la vie à l'autre, elle porte avec elle sa jeunesse et sa maturité jusqu'en sa vieillesse. Elle n'a pas changé ses possessions, mais les a accumulées, et, suivant l'occasion, elle tire de son trésor du neuf ou du vieux". La obra que Newmann escribió sobre la misión de San Benito en occidente, a la vez que señalaba el lugar de Santo Domingo y de San Ignacio, correspondiendo cada santo a una época distinta de la Iglesia, está llena de esa concepción *meta-histórica* de la vida de la Iglesia; por más que, como es natural, falte el epíteto explícito. Además, Newman advierte, y esto hay que tenerlo muy en cuenta para no interpretar mal nuestras ponderaciones sobre la espiritualidad de San Ignacio, que alabar a un santo de Iglesia no es descuidar a los otros, porque cada uno tiene y merece su propio lugar en la historia de la Iglesia.

cuyo misterio más íntimo es la banalidad de su vida terrena. Esto es lo que nos sugiere esa frase profunda de Pío XII en su encíclica sobre el Cuerpo místico de Cristo: "No basta amar a este Cuerpo místico tan sólo en cuanto sobresale por su divina Cabeza, y sus miembros celestiales. Hemos de mostrar también nuestro amor efectivo en la manifestación mortal de nuestra carne". Esta disposición de ánimo es llamada por Ignacio *sentir con la Iglesia.* Esta actitud es tan antigua como la Iglesia misma. Por eso nuestro estudio de la espiritualidad ignaciana será la exposición de la evolución metahistórica de los rasgos fundamentales de esa manera de servir a la Iglesia (R. 7-8).

Servicio en la Iglesia: es la primera y la última palabra de Rahner, su aporte al cristianismo de hoy. Quiere despertar ,con ella algo de esa voluntad que, si era modesta en palabras y críticas, era en cambio intrépida y emprendedora en las obras, voluntad de la que han vivido siempre los verdaderos hombres de Iglesia (R. 9).

Porque Rahner no se puede contentar con señalar un peligro a los hombres de su generación; su gesto sería demasiado negativo. Quiere entusiasmarlos con un ideal, precisamente porque sabe que esos hombres, cruelmente desilusionados de todas las frases hueras del mundo, están ansiosos de una grandeza que informe sus vidas (R. 9).

El fin que se propone Rahner es hacer amar el servicio en la Iglesia. La pālabre *servicio* es sagrada. Encierra en sí un mundo de valores que se van escalonando hasta llegar a lo sumo, que es el servicio de Dios. Pero la palabra, como también la misma actitud de disponibilidad que encierra, ha sido rebajada al nivel de los esclavos de un Estado; y cierta delicadeza de alma propia de espíritus que se van abriendo a la vida espiritual, no quiere ya más oír la palabra, que de hecho se ha convertido en sinónima de servilismo que se revuelve imponente, o que cumple sin amor. Hoy en día hemos de consagrar nuevamente ese servicio, mostrando que existe un reino, uno sólo, en que el hombre puede, como siervo alegre y libre,

como noble soldado, cumplir su servicio: en el reino de Dios en su Iglesia ([10]).

El objetivo de Rahner y su actualidad pueden quedar ocultos momentáneamente, para quien sólo lea el título escogido: *San Ignacio de Loyola y la génesis histórica de su espiritualidad.* El título ha sido escogido para mostrarnos el camino que quiere seguir en su intento. Ha sido escogido teniendo en cuenta otra característica de esta generación de hombres a la que se dirige. Porque si antes veíamos que, procurando precaver de un peligro, más bien pretendía entusiasmar con un gran ideal, para satisfacer mejor la espectativa de esos hombres ansiosos de grandeza, y desilusionados de meras palabras; ahora vemos que no les va a hablar *en abstracto* a esos hombres acostumbrados y como aferrados a *lo concreto existencial,* para que el

[10] Esta frase de Rahner, p. 7, manifiesta un notable paralelismo, que demuestra la actualidad del tema, con la introducción que De Lubac escribe a su obra *Méditation sur l'Eglise,* París, 1953.

No ha sido pues casual que De Lubac prologara, algunos años antes de esta obra propia, la traducción francesa de la obra de Rahner (cfr. nota 2). Notemos que éste escribía unos años antes de la *Humani Generis* de Pío XII, y aquél unos años después. Por eso, no podemos menos de citar las mismas palabras de De Lubac, que expresan el mismo objetivo de Rahner, y el mismo amor a la Iglesia en la tierra, tal cual ella es. Pero lo haremos traduciendo en forma libre, porque es un lenguaje de amor, que hay que interpretar con la libertad propia del mismo amor.

Hemos alzado los ojos —confiesa De Lubac— a la Jerusalén que viene de las alturas. Cada vez con más vehemencia y profundidad, su belleza nos ha arrebatado. No es que la contemplemos como se contemplan los objetos de los sueños. Ni vamos en busca de un refugio, fuera de la banalidad de todos los días, lejos de las tristezas que coexisten con nosotros, en un ideal que flota más allá de las nubes. Nuestra Madre la Iglesia se nos ha mostrado en su real majestad, y rodeada de los resplandores celestiales, en el corazón de nuestra terrena realidad, en el seno de oscuridades, y con el lastre inevitable que entraña su misión entre los hombres. La hemos amado, no sólo en su idea, sino en su historia; y más concretamente aún, en nuestros propios días. Nuestro corazón se ha sentido prendado de Ella. Y como es muy fácil hablar de corazón a corazón, hemos pensado que tal vez nuestros hermanos en el sacerdocio podrían sentirse atraídos por lo mismo que a nosotros nos atraía, si llegáramos a acertar simplemente a manifestarles nuestro estado de ánimo. Y el objetivo de esta nuestra obra sería alcanzado si tan sólo nos fuera dado, en una época tan turbada como la nuestra, con una turbación que no puede menos de penetrar en nuestras almas, que algunas de nuestras palabras facilitaran que algunos al menos de nuestros hermanos en el sacerdocio, entrevieran la Esposa del Cordero, radiante y maternal, como la ven nuestros ojos. Y con ello nuestra propia alegría sería completa, porque no sería sólo nuestra, sino de todos. Cfr. *Avant propos,* p. 7-8 de la citada obra de De Lubac.

ideal que les proponga no quede fuera de sus alcances, al quedar fuera de sus hábitos mentales.

Para evitar el peligro de una visión abstracta de las cosas, tanto más discutible cuanto más sublime e incomprensible es la actitud que se quiere mostrar, nos conviene buscar realizaciones concretas en determinados personajes de la historia. Lo santo sólo se hace ostensible en los santos. Por eso hemos elegido un santo, cuyo ideal de perfección es, en último término, la idea del servicio en la Iglesia: San Ignacio de Loyola (R. 8).

Rahner entra, pues, en el terreno de la realidad histórica, en busca de un ideal concreto. Y si escoge un santo en particular, San Ignacio de Loyola, es porque cree que su santidad trasciende al mismo y a su época histórica y, por consiguiente, también trasciende a la espiritualidad de la Orden por él fundada.

Por eso decíamos que Rahner más que historia, hace *metahistoria*: busca en los documentos la realidad; pero tiene en cuenta esa otra realidad, que no lo es menos, aunque no conste de la misma manera en las fuentes literarias; y que es la realidad de la presencia de un Espíritu que está en la Iglesia, y sabe lo que hace en cada época, sin perder nunca la visión del conjunto de todas las épocas de la historia.

Diríamos que Rahner busca el término medio entre *lo universal,* que disgusta a la mentalidad moderna, y *lo particular,* que sólo placería a los miembros de un grupo o comunidad religiosa: y ese término medio lo encuentra en *lo providencial,* cuyo conocimiento interesa a todos.

La providencia de Dios tiene sus leyes; y cada una de ellas es un mensaje para todos y cada uno de nosotros. Si sabemos de antemano cómo solventa Dios un problema, sabemos también, cuando constatemos las señales de ese problema, dónde debemos buscar su solución verdadera, que es la única, la que da Dios.

Rahner, pues, busca en la historia de la Iglesia ese mensaje, ese aviso o preaviso de Dios para los hombres de esta generación: es lo más que puede hacer para ayudarles a en-

contrar la solución del problema que la misma Iglesia les plantea.

Los datos de la investigación hagiográfica que, a primera vista, parecerían sólo interesar a la historia particular de la Compañía de Jesús, están supeditados al objetivo propuesto. Pero la fidelidad histórica a los detalles particulares permitirá extender libremente la mirada a más amplios panoramas, a esas regiones secretas y prodigiosas, a esa historia misteriosa del espíritu, donde los hombres de Iglesia, comenzando por el Ignacio de la primitiva Iglesia, se dan fraternalmente la mano. De generación en generación, todos ellos nos trasmiten un mensaje: el de la fidelidad y generosidad en el servicio humilde de la Iglesia en la tierra (R. 10).

Servicio humilde en la Iglesia: es la idea que va trabando *metahistóricamente* los diversos personajes que intervienen en el estudio histórico de Rahner. Por eso he querido llamar la atención sobre ella, antes de entrar en su análisis, como idea maestra que es de la espiritualidad del personaje central, San Ignacio de Loyola.

II. — LA ESPIRITUALIDAD DE SAN IGNACIO

Siempre es difícil resumir en pocas palabras una espiritualidad; pero si hubiera de hacerse así con la de San Ignacio, habría que usar esta frase: *servicio en la Iglesia.*

Es el resumen de los Ejercicios Espirituales: el impulso hacia el *magis,* que se recibe en el Principio y Fundamento (R. 41), se canaliza durante la primera semana, cuando se la hace como se debe, hacia *el amor a Cristo* (R. 42-43); y este amor, durante la segunda semana, sobre todo en la meditación del Reino y de las Dos Banderas, se hace *amor discreto,* al incidir en el puro amor la reflexión del *discernimiento de espíritus* (R. 44-47). Amor y discreción que, persuadido uno de que entre Cristo, esposo, y la Iglesia, su esposa, es el mismo espíritu que nos gobierna y rige, se convierte espontáneamente en *servicio en la Iglesia* (R. 79).

Y, por lo mismo que resume los Ejercicios, el servicio en la Iglesia es el lema de la Compañía de Jesús, la síntesis de sus Constituciones, porque "esta Compañía, que deseamos se llame la Compañía de Jesús, pretende asentar debajo del estandarte de la Cruz, para servir a sola su Divina Majestad y a su esposa la Santa Iglesia, bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la Iglesia" (R. 77-79). El texto áureo que acabamos de citar, tomado del mismo San Ignacio, es el resumen de sus tres amores: a Cristo, a su esposa la Iglesia, y a su Vicario en la tierra. Y por su mismo contenido es un amor de servicio en la Iglesia.

Todo, pues, en San Ignacio, converge a este ideal de servicio: Rahner nos lo sabe mostrar siguiendo tres direcciones, históricamente sucesivas, pero metahistóricamente bien trabadas.

Desde abajo: es decir, inquiriendo el influjo que haya podido ejercer, en la génesis de su espiritualidad, el origen de sangre, la educación, el temperamento y el carácter personal de Ignacio (R. 16).

Lo característico de todo el ser de Ignacio, aún de su devoción en los oscuros días de su vida mundana pecaminosa, fué —según palabras del P. Polanco— un sentimiento de *grandeza,* un impulso a emprender cosas grandes y difíciles, junto con una *prudencia* segura. Su mismo tipo de piedad, tributaria de sus tradiciones familiares y de su educación caballeresca, fué la preparación inmediata para el *magis* que se había de manifestar en su ideal de servicio, dentro del ejército del Rey Eternal, en el que habría de entrar por su conversión (R. 31).

Desde los lados: es decir, inquiriendo cómo obró en ese hombre, que así estaba estructurado en lo natural, el influjo históricamente demostrable de la tradición cristiana; y cómo ese influjo lo introdujo en el mundo de la santidad (R. 16), se llega a una conclusión semejante.

Es el momento de su conversión, por sus lecturas en Loyola: el primer contacto de su alma con la tradición cristiana había tenido lugar por educación en su casa paterna; y su vida de corte, tanto en Arévalo como en Navarrete, paje y soldado, respectivamente del Rey Católico, lo habían puesto

en contacto con una tradición de vida espiritual; ahora las lecturas de Loyola, configuran definitivamente lo que serán los dos frutos maduros de toda la espiritualidad ignaciana, los Ejercicios Espirituales y la Compañía de Jesús.

Sin pretender ver todo el proceso de su conversión, sino solamente lo que nos puede servir para captar históricamente lo que será el ideal de Ignacio, ideal que aflora en sus primeros pasos de su vuelta a Dios; y sin pretender forzar a los hechos, para que confirmen una teoría preconcebida, se ve en ellos algo así como dos elementos constitutivos que, a la manera de dos gérmenes, se unirán para dar lugar a la vida, algo así como la materia y la forma de los Ejercicios que en esos momentos nacen: por una parte, el noble *servicio de Cristo,* en lucha con Satanás, junto al *magis* que incita a mostrarse insigne en el servicio; y por otra parte, la reflexiva *prudencia,* la previsión, el cálculo de las posibilidades, la *discreción de espíritus.* En una palabra, el ideal ignaciano de siempre, la *charitas discreta* (R. 31-32).

A este ideal espiritual sólo le falta la profundidad que se le comunicará desde arriba, por la gracia mística de Manresa (R. 39).

Desde arriba: es decir, la invasión en ese *hombre de Iglesia* que aún hoy influye en ella (R. 16).

Ni el influjo del ambiente, ni el contacto con la tradición espiritual, dan una explicación histórica, completamente satisfactoria, del hecho de que Ignacio, con su tan modesta formación previa, y una práctica tan reducida en las cosas espirituales, llegara a ser el autor del libro de los Ejercicios; y que el antiguo caballero se cambiara en el hombre nuevo, fundador de la Compañía de Jesús. ¿Qué ha pasado entonces? La respuesta no puede ser más que una: en Manresa aconteció la irrupción de la gracia divina desde arriba, que se apoderó de ese hombre, asumiendo ciertamente lo que en él ya había de experiencia espiritual, pero arrebatándolo limpiamente más allá de ella, para hacer de él lo que el mismo Ignacio dice, en las memorias de su vida, el nuevo soldado de Cristo, el *hombre de Iglesia.* Y esto, mediante los Ejercicios, que se forman en

estos benditos momentos en su alma, favorecida por las iluminaciones sobrenaturales, para ser un día esos Ejercicios la matriz de la que saldrá la Compañía de Jesús. Presenciando, pues, esta formación mística, nos será dado captar los últimos y definidos elementos, necesarios para la inteligencia del ideal de perfección que el santo quiere comunicar por medio de los Ejercicios, y que de hecho ha realizado en su Compañía (R. 49-50).

Este capítulo de la obra de Rahner, tercero y último, es el más denso y, por lo mismo, el más característico. Todo lo que antes dijimos, tanto de la personalidad de su autor, como de su método y de sus ideas, se realiza plenamente en este momento de su exposición. Vamos a señalar simplemente algunos de los aspectos más salientes, remitiéndonos al mismo autor para su total comprensión. Lo haremos distinguiendo lo que en él forma una férrea unidad, para poder apreciar mejor su riqueza. No nos detendremos, en cada aspecto por separado, más de lo necesario para caracterizarlos.

Ante todo, el *aspecto personal* de los Ejercicios, o sea la manera cómo el mismo Ignacio los hizo. En este sentido, estrictamente histórico, implican una visión *mística de la Trinidad*, y de la procedencia *de todas las creaturas* a partir de ella; y una visión, también mística, *de la Humanidad* de Cristo, y su presencia en el misterio *de la Iglesia* (R. 52-56).

Luego, el aspecto, también histórico, y muy relacionado con el anterior, de la *importancia del estudio* en la configuración definitiva de los Ejercicios. Porque durante toda su vida, Ignacio *encontró* en la Sagrada Escritura y en la ciencia teológica una perfecta confirmación de lo que la unción divina le había hecho conocer en Manresa; más aún, como hombre de Iglesia que era, *sometió* la sustancia de los Ejercicios, en la definitiva redacción de los mismos, al control de la ciencia teológica que había adquirido con tanto trabajo (R. 80-85). Lo que tiene para nosotros, no místicos una consecuencia práctica muy importante: lo que nos falte de unción divina, lo podemos suplir con el recurso a la tradición teológica, ya que la redac-

ción definitiva de los Ejercicios son una mezcla de experiencia orante, y de estudio serio.

El siguiente aspecto de los Ejercicios, siempre relacionado con los precedentes, es la *teología de los Ejercicios.* Ateniéndose meramente a los retoques teológicos que históricamente constan, Rahner nos llama la atención sobre tres teologías: la *del pecado,* que relaciona el de los ángeles, el de los primeros padres y el del mundo, con el Verbo crucificado; la teología *del Reino de Cristo,* como un combate de Cristo con Satanás; y la teología *del discernimiento de espíritus.* En esta última, sobre todo, unción y tradición, experiencia de consolaciones y desolaciones, y doctrina patrística y escolástica, se han convertido en una sola cosa, que no se puede separar (R. 80-85).

El otro aspecto de los mismos Ejercicios, el último en nuestra enumeración, es su *interioridad*: la lucha de Cristo con Satán, que imaginativamente se presenta como enfrentando dos campos, el de Jerusalén y el de Babilonia, con dos jefes, y dos ejércitos, es en realidad una lucha que se libra en la tenue y casi imperceptible línea de batalla que se traza frente al mundo, pero que pasa por el medio del alma de cada uno (R. 46). Es lo que significa "estar en el mundo sin ser del mundo". Y por eso la discreción, aunque se puede asentar sobre bases teológicas, es siempre una cuestión personal dentro de la espiritualidad ignaciana. Y es además la virtud propia del frente de batalla: la cualidad que, hasta cierto punto, no debe faltar en el que pide entrar en la Compañía. Y es la cualidad que debe tener quien dé a otros los Ejercicios, pues para guiar a otros, tanto como para orientarse a sí mismo, se necesita de discreción. Y es, finalmente, la virtud propia del General y, en su tanto de todo superior de la Compañía (11).

Todo esto y mucho más nos dice Rahner del *discernimiento de espíritus* y de la consiguiente discreción: disposición del

[11] No puedo resistir a la tentación de citar por entero la idea de Rahner, con la que expresa la necesidad de *discreción* en el superior, para que no sea defraudada la *obediencia* del súbdito. Para que la obediencia sea perfecta, el súbdito debe estar dispuesto a servir; pero de parte del superior, debe darse discreción, y esa manera de mandar modesta y discreta, que ennoblece a la voluntad que se somete (R. 70). Diríamos pues que faltan al ideal de servicio, tanto el súbdito que no obedece, como el superior que manda sin discreción.

alma, que le permite recibir una formación espiritual, tacto y prontitud y sangre fría en las decisiones prácticas de la vida, prudencia en las cosas del espíritu. Vida en un clima divino, con un especial olfato para captar lo divino y lo diabólico que se entremezcla en la historia del mundo (R. 44-48).

Y como si esto fuera poco, se añade en Rahner una notable exposición metahistórica del discernimiento de espíritus en la Iglesia visible, que va desde Ignacio de Antioquía (R.59-63), pasando por Basilio (R. 63-68), Benito (R. 68-71), Agustín (R. 71-72), Catalina (R. 74), y Bernardino de Sena (R. 75-77), hasta llegar al mismo Ignacio de Loyola.

Y la culminación de todo es la *caritas discreta* que, junto con la idea del *servicio en la Iglesia,* es la expresión más acabada de la espiritualidad de San Ignacio.

Para terminar, digamos algo de las Constituciones, como expresión diversa de la misma espiritualidad.

El primer aspecto es el *personal* de Ignacio: para él fueron el resultado de una clara ilustración inicial, una gracia mística "quasi in spiritu quodam sapientiae architectonico" que le permitió hacerse la idea del diseño, la "fabrica Societatis"; y una búsqueda humilde de los detalles, a través de la cual "deducebatur quo nesciabat suaviter" (R. 86-92).

El segundo aspecto de las Constituciones es la extraordinaria claridad en la determinación del *fin* de las mismas, junto con la extrema variabilidad en los *medios* de conseguirlo. Es decir, la extrema *adaptación* de la Compañía, tanto en la formación como en la acción, tan criticada fuera de la Iglesia (como "hipocresía jesuítica"), como dentro de ella (como "amenazante solicitud" por todas las iglesias), por amigos y enemigos (R. 94-97).

El tercero y último aspecto que tocaremos en las Constituciones, es el de la *disciplina en la obediencia.* Si dijéramos sólo "obediencia", no expresaríamos completamente el matiz que Rahner sabe poner en esta virtud que, desde los tiempos de San Ignacio, y según sus explícitas palabras, constituye la virtud propia del jesuíta. Por eso nos vamos a detener un poco en esa *disciplina* que, como tantas otras ideas grandes, corre

peligro de ser minimizada al ser comunicada por medio de una expresión tan trivial. Además, nos parece que Rahner, a propósito de la disciplina, entona algo así como un cántico en su honor, un cántico semejante al que el "poverello" entonaría en honor de su "hermana la pobreza". Por eso nos vamos a tomar la libertad de citarlo largamente, aprovechando los tres sitios donde trata de ella: en la conclusión del primer capítulo, cuando relaciona la concepción ignaciana de la disciplina, con su *educación de noble* caballero (R. 25-26); en la conclusión del segundo capítulo, cuando muestra el influjo que en la misma disciplina tuvo la *tradición espiritual,* en cuyo ambiente dió sus primeros pasos en la vida espiritual (R. 47); y en la conclusión del tercer capítulo, donde muestra la transformación de esta disciplina en servicio, bajo el influjo de la *mística del hombre de Iglesia* (R. 92-94).

Disciplina: forma religiosa de la compostura, noble ideal de la educación del caballero. Es lo contrario del desbordamiento, y enemiga declarada de la disipación; también de la más refinada, que es la del espíritu en el mismo servicio de Dios.

La disciplina aprecia la tradición, la antigua usanza. Tiene aversión por las poses afectadas.

En una palabra, es pulcritud de alma y de cuerpo.

Y en un sentido más alto, es el amor ilimitado del *magis* que se sabe contener dentro de los límites de la *discreción.*

Es la virtud propia del soldado en guerra con Satanás, que no podrá dar por tierra con su enemigo, si no guarda íntegra su libertad de espíritu, si no se mantiene despierto y perspicaz. Pero para eso deberá mantener su alma limpia, libre del fuego y humo, y en aversión constante respecto de lo que sea mundo.

La disciplina en el servicio, implica una continua disposición para cualquier misión, sin miedo a heridas.

La disciplina dentro de la Iglesia militante, no implica fundamentalmente lo que la expresión parece decir: actitud combativa respecto de un enemigo; sino más bien una actitud de miembro respecto de la autoridad, y respecto de los demás miembros.

Todo eso y mucho más, que va desde la obediencia a la señal de la campana, dejando la letra comenzada, hasta la modestia en el rostro, que evita las arrugas en la nariz; todo eso —digo— encuadra perfectamente en esa frase notable que un jesuíta desconocido, en lo que tituló *Imago primi saeculi Societatis Iesu,* puso como característica del alma de Ignacio: "non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est" (12).

Lo divino de la disciplina es que, no amilanándose uno ante lo más grande, se preocupa de lo más pequeño. No retrocediendo ante lo más elevado, se agacha a recoger del suelo lo aparentemente pequeño en el servicio de Dios. Tendiendo siempre a lo que stá más allá, atinde también a lo de acá.

La frase centenaria tiene un alcance que trasciende el uso que de ella hacemos en este momento, aplicándola al ideal de la disciplina. Pero pocos aspectos como el disciplinario, tan olvidado hoy en medio de los ideales de la acción, se prestan tanto como para hacer sentir la grandeza del amor de San Ignacio, que lo llevan a inclinarse ante lo más pequeño de la vida cotidiana.

12 *Imago primi Saeculi Societatis Iesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis representata Antverpiae,* ex officina Plantiniana Balthazaris Moretti, Anno Societatis saeculari M.DC.XL, fol., pp. 952.

Acerca del "autor" de esta obra, en la que habría intervenido J. Bollandus, cfr. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* Bibliographie,, tom. I, col. 1625, 4.

Acerca del llamado *Elogium sepulcrale S. Ignatii,* del que forma parte la frase de que tratamos, "non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est", se ha publicado dos estudios, que hacen tanto la historia, como la interpretación del mismo.

Primero fué el mismo Rahner, en un artículo de revista: *Die Grabschrift des Loyola, Stimmen der Zeit,* 139 (1946-1947), pp. 321-339. La investigación de Rahner comienza por la cita que Hölderlin hace, al principio del Hyperion, de la frase célebre "non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est". "Esta cita fué la pista que desorientó a más de un historiador, pues le hizo pensar que verdaderamente estaba en una lápida sepulcral, siendo en realidad parte del elogio barroco de la *Imago primi saeculi Societatis Iesu.* Pero Rahner llegó al verdadero origen del *Elogium sepulcrale.* En cuanto a la interpretación, Rahner la hace primero en Hölderlin, a través de sus obras; y luego, en el mismo Ignacio, a través de la documentación de *Monumenta Historica Societatis Iesu.*

El otro estudio, hecho por Fesari en la obra citada (cfr. nota 1), es comentario del de Rahner, e insiste más aún en la misma frase célebre, "non coerceri a maximo, contineri tamen a minimo, divinum est", buscando en ella la característica "dialéctica" de la espiritualidad ignaciana.

Y no se crea que esta aplicación a la disciplina esté fuera del contexto en que, dentro del llamado *Elogium sepulcrale Sancti Ignatii,* se halla la célebre frase. Precisamente por ser un elogio que, por un artificio barroco, se suponía ser la lápida puesta sobre el cuerpo del santo cuya alma se quería elogiar, ese elogio tiene que buscar en el cuerpo, en lo visible, y en lo terreno, ese "mínimo" que se contrapone a lo "máximo" del alma, de lo invisible, y de lo celestial. Y en este sentido, el ejemplo más perfecto de ese "non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est" es la *disciplina* que se ejercita en el servicio que se presta a *Dios,* dentro de la *Iglesia* visible.

* * *

Con esta frase anónima, que tiene una vigencia de siglos, podemos dar por terminada nuestra exposición de la espiritualidad ignaciana, tal cual ella se concreta en los Ejercicios y Constituciones, como resultado del concurso de tres líneas de fuerzas en el alma de Ignacio: el impulso hereditario del noble caballero del Rey Católico, el impulso de la piedad tradicional, y el impulso arrollador de la mística de Iglesia, que hacen de Ignacio el noble caballero de Cristo, en servicio a la Iglesia, con amor discreto y con obediencia disciplinada.

III. — LA ACTUALIDAD DE LA ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

Hemos llegado así al término de nuestro comentario, en que hemos repensado, junto con Rahner la espiritualidad de San Ignacio.

Y, hasta cierto punto, hemos asentado también la actualidad de esa espiritualidad. Porque, como veíamos al principio, al explicar el punto de vista metahistórico de Rahner (y este fué el objeto de habernos detenido en comentarlo en la primera parte de nuestro artículo), esa espiritualidad es la solución al problema que la *visibilidad de la Iglesia* crea al *hombre espiritual*; solución que el Espíritu que vive en la Iglesia ha

dado a los hombres, siempre que ese problema se ha planteado en la historia.

Hoy, pues, en que ese problema se vuelve a plantear, nos conviene actualizar esa misma solución.

Pero quisiera intentar la actualización de esa misma espiritualidad ignaciana, reducida a términos más personales, tomados de la exposición de la misma que acabamos de hacer.

Los dos aspectos que elijo como más personales, y que son céntricos para explicar la opción fundamental en la espiritualidad de San Ignacio, son, por una parte, *el llamado personal* que Cristo hace a cada alma; y, por otra parte, *el enemigo personal* de Cristo y del cristiano, con quien tendrá éste que enfrentarse, a cara descubierta, ni bien opte por Cristo.

El camino que escojo para mostrar la actualidad de esos dos aspectos de la espiritualidad ignaciana, términos personales de su opción fundamental, es el de los documentos de Pío XII.

Pío XII es un Papa actual: y esto, no sólo en el sentido meramente histórico, de ser el Papa que nos gobierna a nosotros, sino en un sentido más profundo (Rahner diría metahistórico), es decir, providencial.

Pío XII está, y quiere estar, al día. Oyéndolo hablar, no se puede evitar la impresión de que se está escuchando lo que el momento pedía. Y la colección de sus discursos son una fuente de información completa de lo que pasa en el mundo.

La persona de Pío XII inspira confianza. Es evidente el deseo que tiene de estar al tanto de lo que pasa en el mundo; y esto, no sólo de oídas, sino hasta personalmente. "Siempre hemos considerado —dice en uno de sus discursos— el encuentro con nuestros hijos de todo el mundo, el directo contacto personal con ellos, como una de las principales misiones de Nuestro ministerio Apostólico; una de esas misiones en la que no sería fácil hacernos sustituir por otros" (13).

13 Discurso del 7 de diciembre de 1952, a la Asociación Primaria Artístico-obrera de Caridad Recíproca en Roma, *L'Osservatore romano* (edición semanal en castellano), nº 60. En adelante, los discursos de Su Santidad los citaremos según esta publicación argentina, que contiene los textos oficiales, traducidos al castellano.

Es también evidente su capacidad de trabajo, sus conocimientos; y como si esto fuera poco, sus posibilidades para hacerse asesorar. El resultado ha sido una verdadera "biblioteca Pío XII", cuyo "fondo" son los diecisiete volúmenes publicados con sus discursos y documentos, rodeados de toda una literatura filosófica y teológica, canónica y pastoral, espiritual y social que ha ido suscitando a su alrededor.

Su figura es internacional: en contacto personal y constante con las personas rectoras del mundo, su voz ha tomado el tono de la seria advertencia, o del entusiasta consejo, según las circunstancias lo pedían.

Pero su figura también es enteramente familiar, paterna: se le han contado doscientos sesenta y ocho discursos y alocuciones a las más diversas profesiones (casi ochenta distintas, desde la humilde profesión del tranviario, a la seria profesión del investigador).

Si un hombre así nos dice más de una vez una misma cosa, podemos creer que es algo actual lo que así nos repite.

Por eso hemos buscado en Pío XII (hace años que lo hacemos) dos ideas, que son precisamente las dos que acabamos de indicar en la espiritualidad de San Ignacio. Con ello no sólo pretendemos "actualizar", por así decir, esta espiritualidad, sino también llamar la atención sobre esos dos aspectos del pensamiento pontificio.

Esas dos ideas son:

1. — Existe *en la Iglesia un llamado especial de Cristo*, llamado siempre *actual*, que se hace *a cada alma*, invitándola a entrar en un combate.

2. — En este combate, *el enemigo de Cristo* es personal: es *una persona* concreta y bien individualizada, que tiene nombre y tiene historia; que se enfrenta *con cada cristiano*, y no meramente con el conjunto de ellos, con los que forman "iglesia".

Vamos a retomar brevemente estas dos ideas de la espiritualidad ignaciana, aprovechando el estudio de Rahner. Y lue-

go, vamos a dar los documentos pontificios que actualizan esas dos ideas (14).

Rahner se apoya sobre todo en los Ejercicios de San Ignacio: la génesis de los mismos, son la génesis de la espiritualidad del santo; y las líneas maestras de aquéllos, lo son también de ésta.

En breves y nerviosos trazos, Rahner nos ofrece una visión completa de los Ejercicios, que es la visión misma de Ignacio (15).

La visión ignaciana, que es una gracia mística, es una visión de la coherencia de los misterios de la fe y de la Iglesia (R. 84).

El centro alrededor del cual giran los Ejercicios, que es el punto de vista desde donde se puede apreciar toda la historia de la salvación, es la meditación del Reino de Cristo, junto con las Dos Banderas (R. 41).

Los Ejercicios son cristológicos: y esto es verdad, aun sin salir de la primera semana, y sin entrar en los detalles de la vida de Cristo. El enfoque cristológico puede tener toda su vigencia ni bien se sale del Principio y Fundamento, y se entra en la consideración de los pecados, porque la teología del pecado lleva necesariamente a Cristo Redentor, que nos redime por la cruz (16).

14 En un primer momento, había pensado ser más amplio en mi estudio comparativo de la espiritualidad de San Ignacio, tal cual Rahner la exponía, y los documentos de Pío XII. Pero el mismo Rahner se me adelantó, publicando *Ignazio di Loyola e il discernimento degli spiriti. Civiltá Cattolica,* 107-II (1956), pp. 3-8, donde busca la doctrina y la práctica del discernimiento de espíritus en algunos discursos y documentos de Pío XII. Por eso me he limitado a lo que sería el fundamento de dicho discernimiento: la presencia de los dos personajes, cuyos "espíritus" o impulsos deben ser discernidos en el alma.

15 Rahner estudia los Ejercicios desde el punto de vista: abstracta y teológicamente, pp. 41-43, en el texto ignaciano definitivo; concreta e históricamente, pp. 52-58, en el alma de Ignacio, cuando éste hace, en Manresa, sus Ejercicios.

16 Rahner, p. 43, hace aquí una defensa de la *primera semana,* que, si la entendieran los que dan tres días de Ejercicios, bastaría para hacer más fructuosos estos triduos que se dan entre nosotros; y aún mejorarían esas misiones rurales de verdades eternas que también se suelen dar. Cuando la *primera semana* se da con ese enfoque cristológico, basta para hacer del ejercitante un hombre nuevo, para quien todo lo amargo se le hace dulce en Cristo, crucificado por su amor y para su salvación eterna. Una *primera semana* entendida cristológicamente, compensaría de sobra el tiempo que se suele em-

Pero decir que los Ejercicios son cristológicos es poco. Por eso Rahner añade en seguida que es esencial en tal cristología el hecho de que, desde la teología del pecado hasta la ordenación de la propia vida, se trata de una lucha entre Cristo y Satanás (R. 42). Y en frase más llena, pocas líneas más arriba había dicho que el llamamiento del Rey, y la vista de los dos campamentos, el de Cristo y el de Satanás, forman el fundamento real histórico de la historia de salvación, de donde recibe su sentido todo lo que precede y todo lo que seguirá (R. 41).

Si ahora explicitamos la relación de ambos personajes, Cristo y Satanás, con el propio ejercitante, podemos decir que, tanto en los Ejercicios como en la historia de la Iglesia:

1. — Hay un *llamado de Cristo*: llamado siempre *actual*, que Cristo personalmente hace *a cada alma*, invitándola a acompañarla en la lucha.

Cuando San Ignacio hace sus propios grandes Ejercicios, se verifica un cambio sustancial respecto del antiguo esquema del Rey Eternal, y las Dos Banderas, tal cual lo había visto en Loyola. El Rey Eternal, Cristo, ya no se presenta meramente como un modelo que se debe imitar, cuya pasión, padecida dieciséis años antes, los santos de todas las generaciones procuran copiar. Desde ahora es el Rey viviente, que *hoy como siempre* obra activamente, porque todavía no ha cumplido su misión que le confió el Padre; y que, para terminar de una vez de cumplirla, *busca compañeros* generosos y amigos íntimos, que vayan a la lucha de todos los días.

Precisamente en esto se distingue fundamentalmente la espiritualidad de Ignacio de la "devotio moderna", cuya "Imitatio Christi", amorfa por así decirlo e individualista, se transforma completamente en Manresa, y se hace un seguimiento fiel a Cristo, *siempre presente en la Iglesia militante* (R. 55).

plear en dar la *segunda semana* (que es de elección de estado) a almas aún no preparadas para tal elección. Rahner recuerda aquí el consejo que el mismo San Ignacio dictaba a Polanco: "Si algunos no parecieran tener tal disposición de ánimo que se puede esperar mucho fruto de ellos, bastaría darles los Ejercicios de la *primera semana* y dejarlos en esta sed, hasta que diesen mayores prendas de esperar más abundante aprovechamiento". *Monumenta Ignatiana,* II, vol. 1, p. 784.

2. — Hay un *enemigo personal* de Cristo y *de cada cristiano*: enemigo que no es el "mal" en abstracto —que los filósofos definirían como la "privación de una perfección debida"— sino el "maligno"; enemigo que no se debe simplemente identificar con un hombre, o un grupo de hombres, pueblo, generación o partido, sino que debe conservar siempre el carácter intransferible e inconfundible de persona, de espíritu personal, pues así nos lo presentan la Escritura, los Padres y los teólogos, cuando nos hablan del espíritu rebelde a Dios, y en lucha con los hombres para perderlos.

Lo que Ignacio había leído en Loyola, en el Vita Christi cartujano, donde el piadoso autor presenta el cerrado grupo "formado por los más altos príncipes del infierno que fueron los más sabidores y mañosos de los espíritus dañados"; y lo que había leído en el Flos Sanctorum, "de las dos ciudades, de Jerusalén y de Babilonia, y de sus reyes: rey en Jerusalén es Cristo, rey en Babilonia es el diablo"; ese conjunto de verdades, envueltas en imágenes de la época, que hablaban más bien a su imaginación de soldado, se convierten en un hecho de conciencia, desnudo si se quiere de imágenes, pero rico en contenido intelectual y afectivo, cuando Ignacio —como él mismo cuenta— "poco a poco vino a conocer la diversidad de espíritus que se agitaban (dentro de su alma): el uno del demonio, y el otro de Dios" (R. 34-36).

Diríamos que la presencia de Dios, en estos momentos de su vida espiritual, en los umbrales ya de la mística, tiene su contrapartida obligada en la presencia del demonio. Fué para Ignacio un verdadero descubrimiento caer en la cuenta de la presencia de ese ser, cuyo obrar, tan característico, lo delataba. Porque una cosa es hablar u oír hablar del demonio, y otra cosa es sentirlo actuante en la propia alma; una cosa es saber que se está en guerra, y otra cosa es sentir que el enemigo pone las manos en uno.

No se trata aquí de una transferencia psicológica, o de un exceso de imaginación. La persona de Satanás es real: tan real para Ignacio, como lo había sido para Jesús en su vida terrena.

Para Jesús, no se trata meramente de la posibilidad (abstracta) del mal, ni solamente de una tendencia al mal en los hombres, fruto del pecado personal y colectivo, sino que frente a él existe un poder personal, que quiere el mal, alguien que se alza frente a Dios.

Jesús se sabe enviado contra Satanás. Y cuando comienza a luchar con él, Satanás le resiste. Y aun le ataca: la tentación del desierto es una tentativa de ese género. Satanás provoca el escándalo en el corazón de los hombres, y los vuelve irritables, y hace que se irriten contra Jesús.

El combate tiene lugar (en el Evangelio) en forma visible, con palabras que se cruzan, y obras que se oponen, curaciones y enseñanzas. Pero junto a esa lucha visible, existe otra, oculta e implacable, que ningún ojo humano vió. En ella se empeña Jesús con toda la energía de su gran corazón. Los suyos no le podían acompañar hasta ese campo de batalla, donde él se encuentra solo, a solas con su adversario, en combate singular.

El hombre moderno ha echado por la borda a Satanás. Ha comenzado riéndose de él. El origen de esta risa fué un sentimiento cristiano, el del hombre liberado de su señor de ayer. Pero esa ironía del creyente se ha hecho incrédula, y le hace el juego a Satanás, porque en ningún lugar reina tan fácilmente como donde así se ríen de él.

El cristianismo verdadero va por otro camino. Jesús ha dado la voz de alerta: El lo ha visto, y lo ha vencido. Y en la medida que el cristiano mire el mundo con los ojos de Cristo, verá al demonio, y lo vencerá también (17).

[17] Hemos tomado lo que acabamos de referir de la presencia de Satanás en la vida de Jesús, de R. GUARDINI, *Le Seigneur, París* 1945, tom. I, pp. 130-145, porque nadie va a decir que es autor anticuado.

Yendo a las fuentes, la misma Sagrada Escritura, comenzando por el Antiguo Testamento, nos ofrece una documentación impresionante sobre la presencia del demonio, como enemigo personal frente a todo aquél que quiera servir a Dios. Cfr. el artículo *Jugement,* en el DBS, IV, col. 1334 ss., cuando trata del juicio y salvación personales. Escogemos esa parte del artículo (escrito por R. Pautrell porque precisamente insiste en el aspecto "personal" que toma la lucha con el enemigo de Dios: toda la escatología desemboca en una escatología "personal". Por fuerte que se haya sentido, desde *los Profetas,* la solidaridad de los hombres, sin embargo también han sentido fuertemente la incidencia personal del juicio (col. 1334). Y si los profetas habían conocido, en la lucha de los pueblos entre sí, el papel de los ejércitos de los cielos, *los Sabios* ponen esa misma lucha con los espíritus en la vida personal de cada

Hasta aquí lo que queríamos decir nosotros acerca de la espiritualidad de San Ignacio. Ahora oigámoslo a Pío XII, dándole actualidad a esta espiritualidad, al insistir en sus discursos sobre esas mismas dos ideas: el llamado actual de Cristo, para una lucha; y la presencia del enemigo, el demonio, con quien cada uno de nosotros tiene que luchar.

Nos limitaremos a citar a Su Santidad, entendiendo que todo lo que hemos dicho, siguiendo a Rahner, es el mejor comentario que podríamos hacer de estas citas.

hombre (col. 1335). Y mientras en los profetas el favor de Dios bastaba para hacer inteligible la historia del pueblo escogido, así como el castigo de Dios explicaba sus derrotas, en *las Apocalipsis* se presenta otro responsable de esas pruebas, y la historia terrena no es sino un episodio del combate entre Dios y Satanás (col. 1340).

En cuanto al Nuevo Testamento, cfr, el mismo DBS, IV, col. 1344 ss. (D. MOLLAT). La idea central del *Apocalipsis* es el juicio final, como derrota definitiva de Satanás y los suyos, desenlace de la lucha que, desde el comienzo del tiempo, se dan detalles de esta lucha, esta vez con Jesús y los suyos (col. 1347). Porque Jesús, en el Nuevo Testamento, ha actualizado el juicio: no lo anuncia sólo para el futuro escatológico, como los profetas, los autores de las apocalipsis judías, y el mismo Juan, sino que anunciándolo, lo inaugura (col. 1355). Ya no se trata de hacer apuestas para el futuro, sino de jugarse en el presente. Más aún, el drama que se desarrolla en presencia de Jesús pasa, por la presencia de Jesús en cada cristiano (Mat. 25, 31-46) a ser el drama de cada uno de nosotros. Desde ese momento todas las relaciones humanas adquieren en cualquier instante, dimensiones escatológicas. En cada instante, el hombre se enfrenta con el Hijo del Hombre, y el juicio se realiza. Es la diferencia esencial entre la apocalipsis judía y la escatología de Jesús: Jesús aparta la atención de sus oyentes del futuro, para concentrarla en el presente; cada instante, a pesar de su aparente banalidad, es decisivo. Cada instante de cada hombre es de un peso infinito, por la presencia del Hijo del Hombre y de Dios mismo (col. 1356). Asi que los Sinópticos conocen perfectamente esos dos tiempos del juicio final, que vendrá (col. 1357). Los escritos de *Juan* tienen su originalidad en lo que se refiere al juicio: es una de las ideas maestras de su evangelio, y quizás hasta su esqueleto. Y gracias a su concepción de Jesús como la Luz, el juicio se interioriza en cada hombre, y ninguno se puede escapar de él, porque basta la presencia de Jesús, para que el bueno sea separado del malo, y los buenos quedan unidos en la comunidad de los santos, quedando los demás en las tinieblas (col. 1382).

La originalidad pues del Nuevo Testamento es que, conservando lo esencial de la escatología y apocalipsis judía, la ha transformado por la presencia del Hijo del Hombre en la histórica lucha de Satanás con su Dios. Con eso el día del Señor no es meramente anunciado para el futuro, sino que ya se realiza, y se interioriza en la historia de la humanidad, y en la vida de cada hombre, de modo que cada instante es la síntesis del tiempo y la eternidad del misterio, y el apocalipsis, de la inmanencia del juicio y la trascendencia de Dios, de la justicia y el amor (col. 1932).

Y en esta escatología actualizada y personificada en Cristo y en cada cristiano, la persona de Satanás sigue jugando el papel que siempre jugó en la historia de la humanidad, desde el génesis hasta nuestros días: es el enemigo personal de cada uno de nosotros, por serlo del Dios a quien queremos servir.

1. — *Llamado actual* de Cristo: es el mismo llamado que está haciendo su Vicario en la tierra.

"Escuchad hoy de los labios de vuestro Padre y Pastor, *un grito de alerta*: de Nos que no podemos quedar mudos e inertes ante un mundo que camina sin saberlo por los derroteros que llevan al abismo almas y cuerpos, buenos y malos, civilizaciones y pueblos" (18).

Notemos que quien así habla tiene conciencia de que lo hace en nombre de Dios, y desde su puesto de Vicario de Cristo, ya que pocas líneas más abajo del mismo discurso nos dirá: "Como aceptamos un día, hoy ya lejano, la pesada cruz del Pontificado, *porque así Dios lo quiso,* así ahora nos sometemos al arduo deber de ser, en cuanto le permitan nuestras débiles fuerzas, Heraldos de un Mundo mejor, *cual Dios lo quiere"*.

Tan actual es ese llamado, que el mismo Papa cree ya estar oyendo la respuesta de los buenos: "Nuestro grito de alerta fué también un grito de revolución. Pasa por la tierra, y vosotros la escucharéis cada vez más fuerte, *una voz de reconquista*; es la voz de todos los buenos. Recogedla y hacedla vuestra; repetidla con fuerza: queremos que Jesús reine en el mundo" (19).

Tan actual es este llamado, que obliga a todos sin distinción: "Acoged con noble ímpetu de entrega, reconociéndola como llamado de Dios, y digno criterio de vida, la santa consigna que vuestro Pastor y Padre os confía: dar comienzo a un potente despertar de ideas y de obras. Despertar *que obligue a todos* sin distinción de estados: al clero, y al pueblo, auto-

[18] Mensaje del 10 de febrero de 1952, a los fieles de Roma, *L'Osservatore romano*, nº 17. Este discurso ha sido llamado el *pregón por un mundo mejor,* porque en él Pío XII hace un llamado a la acción en pro de un mundo distinto y mejor que el presente.

[19] Mensaje del 8 de diciembre de 1954, en ocasión de la inauguración del *Domus Mariae, L'Osservatore romano,* nº 164. Impresiona el número de veces en que Pío XII, después del llamado del 10 de febrero de 1952, ha vuelto a referirse a él, sin declararlo nunca caduco, sino al contrario, actualizándolo cada vez con más fuerza.

ridades, familias y asociaciones; *a todas y cada una de las personas,* a una renovación total de la vida cristiana" (20).

Este llamado del Papa tiene todas las características del llamado del Rey Eternal, en los Ejercicios de San Ignacio: "Muévaos *Dios,* que esto quiere (21), que os atraiga la *grandeza* de la empresa (22), que os estimule su *urgencia*: el justificado temor del porvenir terrible que se derivaría de una *culpable inercia* (23), venza todo titubeo" (24).

Y tiene explícitamente la nota de la actualidad, como vimos la tenía el llamado de Cristo en los Ejercicios, y en la vida de la Iglesia: "Ha llegado *el tiempo,* amados hijos. Ha llegado el tiempo de dar los pasos definitivos" (25).

Y también tiene la nota de la amplitud universal de la empresa: "Es *todo un mundo* lo que hay que rehacer desde sus cimientos; que es preciso transformar de salvaje en humano, de humano en divino, es decir según el corazón de Dios" (26).

En una palabra, la parábola del Rey Temporal, que en los Ejercicios servía para ayudarnos a contemplar el llamado del Rey Eternal, se ha actualizado y realizado hasta en sus menores detalles en la persona de Pío XII, Vicario de Cristo.

2. — Pasemos finalmente a la afirmación de la *presencia personal* del demonio en esta lucha a la que se nos convida,

20 Mensaje del 10 de febrero de 1952, cfr. nota 18. La unversalidad del llamado del Papa explica que, hablando a las más diversas categorías de personas, y en las más diversas circunstancias, les habla siempre del mismo ideal: un mundo mejor, un mundo rehecho desde sus cimientos, convertido de salvaje en humano, y de humano en divino, según el Corazón de Dios. Sobre todo, hablando a las categorías de los responsables, a las clases dirigentes, sacerdotes y religiosos, intelectuales y profesionales, Pío XII da normas de acción de gran amplitud. Léase el *Osservatore romano,* en cualquiera de sus entregas semanales de su edición castellana (selección de la edición romana).

21 *Ejercicios,* n. 92: "El primer punto es poner delante de mí un rey humano elegido de manos *de Dios*".

22 *Ejercicios,* n. 93: "El segundo, mirar cómo este rey habla a todos los suyos diciendo: mi voluntad es conquistar *toda la tierra...*"

23 *Ejercicios,* n. 94: "Si alguno no aceptare la petición de tal rey, cuánto sería digno de ser *vituperado* por todo el mundo..."

24 La frase de Pío XII que hemos citado y comparado con el texto de los *Ejercicios,* para que se apreciara la identidad de estilo entre el llamado de Pío XII, y la parábola de San Ignacio, pertenece al discurso del 10 de febrero de 1952, cfr. nota 18.

25 Mensaje del 10 de febrero de 1952, cfr. nota 18.

36 *Ibidem;* y el texto de los *Ejercicios,* nº 93.

tal cual esa presencia se puede constatar en los mismos documentos de Pío XII.

Aún no cumplido el año del grito de alerta del 10 de febrero de 1952, el Pontífice vuelve sobre el tema, en un discurso pronunciado con toda la intención de que fuera oído en todo el mundo. A propósito de una circunstancia del momento, el ofrecimiento que le hacían de un nuevo templo en Roma, dedicado al Papa San León, Pío XII recuerda a Atila, el enemigo de la Iglesia de entonces; y en seguida pasa a hablar del enemigo que en estos precisos momentos amenaza no sólo a la Iglesia, sino al mundo entero. Pero como si temiera que su auditorio romano pensara en éste o aquel partido, en ésta o aquella nación de las que se dicen enemigas del Papado o del cristianismo, Pío XII advierte en seguida: "No nos preguntéis cuál es el enemigo, y qué ropaje viste: se encuentra *en todas partes y en medio de todos*" ([27]).

Esa omnipresencia —por así decirlo— del enemigo, hace que no tenga sentido que el Papa, como San León respecto de Atila, salga a su paso, y trate de detenerlo: "Comprendéis que sería vano pedir hoy al Papa que se moviera y le saliera al paso (a ese enemigo omnipresente), para detenerlo, e impedirle sembrar la muerte y la ruina. El Papa debe, desde su puesto, vigilar y rezar incesantemente" ([28]).

El enemigo, pues, de que habla el Papa, no es como el que los hombres enfrentan en sus asuntos meramente humanos.

Pocos meses más tarde, vuelve a referirse explícitamente al enemigo, esta vez en el ambiente parroquial: "De la misma manera que en el gran mundo de la Iglesia universal, así en el pequeño mundo de la parroquia, el enemigo parece uno, y es múltiple. Nos lo advertimos, si lo recordáis, ante la inmensa multitud de Hombres de Acción Católica, en la brillante jornada del 12 de octubre último. Existe, es cierto, sería imposible no darse cuenta de ella, un enemigo que a todos pone en

27 Discurso del 12 de octubre de 1952, a los Hombres de Acción Católica Italiana, *L'Osservatore romano,* nº 53.

28 *Ibidem.*

ansia especial. Cada día es más amenazador, e insidia y asalta con todos los medios, sin seleccionar los golpes" ([29]).

Y a fines de ese mismo año, en un día de alegría como es la fiesta de la Inmaculada, vuelve a decir: "En este día de alegría y exaltación, sólo Dios sabe cómo quisiéramos poder olvidar la dureza de los tiempos que atravesamos. Pero los peligros que pesan sobre el género humano son tales que Nos no debemos cesar jamás —puede decirse— de lanzar nuestro grito de alerta. Ahí está el enemigo, que hace presión sobre las puertas de la Iglesia, que amenaza a las almas".

Y para que nadie creyera que ese enemigo era un hombre, o un grupo de hombres el Papa continúa en el mismo discurso: "En nuestra reciente Encíclica *Fulgens Corona* denunciamos una vez más la realización de un plan espantoso, para arrancar radicalmente de las almas la fe en Cristo, para la invasión del mundo por parte del enemigo de los hombres y de Dios. Y son hombres —míseros hombres— los que sirven de instrumento para esta obra destructora" ([30]).

Un enemigo así, no puede ser confundido con ningún hombre en concreto. Ni hay hombre que dure más de un siglo, mientras este enemigo "ha tratado de conseguir, en estos últimos siglos, la disgregación intelectual, moral y social de la unidad en el organismo misterioso de Cristo" ([31]).

Un enemigo así tampoco debe ser identificado con ningún grupo de hombres, raza, pueblo, nación, partido, porque todos estos grupos pasan, mientras el enemigo de que hablamos siempre está presente.

Pero tampoco un enemigo así se lo debe considerar como una "abstracción", una "noción" universal que vale de todos y cada uno de esos "enemigos" concretos que se van sucediendo en el curso de la historia de la Iglesia. No: el enemigo de que el Papa habla es una persona, un espíritu personal, y tiene un nombre: Satanás. Es el espíritu rebelde: no puede vencer ni

29 Discurso del 27 de marzo de 1953, a los Párrocos de Roma, *L'Osservatore romano*, nº 76.
30 Mensaje del 8 de diciembre de 1953, a la Acción Católica Italiana *L'Osservatore romano*, nº 112.
31 Discurso del 12 de octubre de 1952, cfr., nota 27.

abrigar siquiera esa ilusión. Vive maldito y derrotado para siempre: pero Dios, en sus inescrutables designios, le permite aún que tiente a los hombres, para hacer de él un elemento de nuestra prueba; y él anda rondando buscando a quién morder ([32]).

Es el mismo aviso de San Pedro: "Vuestro enemigo anda rondando como león rugiente alrededor vuestro, en busca de presa" ([33]).

Corresponde a la advertencia de San Pablo, de que "debemos luchar, no contra la carne y la sangre, sino contra los príncipes y potentados, contra los adalides de las tinieblas, contra los espíritus malignos" ([34]).

Es la experiencia de los santos: de San Ignacio, como acabamos de ver, y de tantos otros santos que se podrían citar ([35]).

* * *

Cristo vive en su Iglesia: y llama de contínuo a los suyos. Su gracia está de continuo actuando, invitando suavemente, como sólo El sabe hacerlo, en su seguimiento.

Su Vicario en la tierra repite, en forma aún más sensible, ese mismo llamado, como "voz de alerta", como "grito de revolución".

La espiritualidad de San Ignacio está centrada en una opción fundamental, que es la respuesta dada al llamado de Cristo, cuando el alma se enfrenta con los dos campos, el de Jerusalén y el de Babilonia, con sus dos ejércitos dispuestos, y sus dos jefes en persona: Cristo y Satanás.

Y la actualidad de esta espiritualidad ignaciana radica precisamente en la necesidad peculiar de nuestro tiempo, que exige de cada alma el que haga, una vez por todas y cuanto antes, su opción: Cristo o Satanás.

32 Cfr. R. Lombardi, *Pío XII por un mundo mejor*, Barcelona, 1955, pp. 60-61. El autor presenta los principales discursos de Su Santidad que se refieren al Movimiento por un Mundo Mejor, y los comenta brevemente.

33 *I Ped.*, 5,8.

34 *Efes.*, 6, 12.

35 P. Lucien - Marie de St. J. *Le démon dans l'oeuvre de saint Jean de la Croix*, pp. 86-97; M. Lepee, *Saint Thérèse de Jésus et le démon* pp. 98-106; ambos en *Satan* (Etudes Carmelitaines).

A propósito de un símil astronómico usado por San Ignacio en la carta de la obediencia

Por JUAN A. BUSSOLINI, S. I.

Al tratar San Ignacio en su carta clásica de la Obediencia [1], la obediencia de entendimiento, que es como el coronamiento del gran sacrificio que representa, obedecer sin reservarse el derecho de disentir del Superior, el Santo echa mano en favor de su necesidad para la perfección, de un argumento astronómico, al parecer caro para él mismo, pues de él ya ha hecho uso en dos oportunidades anteriores [2]. Dice así:

> "Digo ser necesaria, porque como en los cuerpos celestes para que el inferior reciba el movimiento e influjo del superior, es menester le sea sujeto y subordinado con conveniencia y orden de un cuerpo a otro; así en el movimiento de una criatura racional por otra (cual se hace por la obediencia) es menester que la que es movida sea sujeta y subordinada para que reciba la influencia y virtud de la que mueve. Y esta sujeción y subordinación no se hace sin conformidad del entendimiento y voluntad del inferior al superior" (nº 10).

Cuando luego más adelante estudia el Santo la jerarquía de la obediencia, puntualizando que la misma es conveniente a todos, y que con el ejemplo, los superiores hagan sentir en sus súbditos su saludable influencia y prelación, dice:

> "Y éste es el modo, con que suavemente dispone todas las cosas la Divina Providencia, reduciendo las cosas ínfimas por las medias, y las medias por las sumas a sus fines. Y así en los ángeles hay subordinación de una jerarquía a otra; en los cielos y en todos los movimientos corporales reducción de los inferiores a los superiores, y de los superiores, por su orden, hasta un supremo movimiento" (nº 20).

Los dos pasajes citados recuerdan a Santo Tomás y a Aristóteles; al primero cuando se refiere al orden moral, y al segundo cuando al orden físico:

> "Y en las cosas naturales, dice Santo Tomás, precisamente las superiores mueven a las inferiores a sus actos por la excelencia de la virtud natural otorgada por la Divinidad. Por lo cual también es menester que en las cosas humanas las superiores muevan a las inferiores por su voluntad, en virtud de la autoridad acordada por Dios" [3].

1 *Mont, Ign.*, Ser. 1, IV, 669-81.
2 *Ibid.*, Ser. 1, I, 687-93; II, 54-65.
3 *Summa Th.*, 2-2, q. 104, a. 1.

Y en otro lugar:

> "Y en todos los motores ordenados es preciso que la virtud del segundo derive de la virtud del primero, porque el segundo no se mueve sino en cuanto es movido por el primero. Por lo cual en todos los gobernantes vemos lo mismo; que la razón del gobierno deriva del primer gobernante al segundo, como la razón de cuanto ha de hacerse en la ciudad deriva del rey mediante su mandato a los ministros inferiores" [4].

Estas ideas con las que el Santo Doctor apunta que por medio de la obediencia la Divina Voluntad comunica su influjo y pone en movimiento las voluntades de los súbditos, San Ignacio las amplia algo más, razonando en ambos casos citados, con el mismo símil sideral. Este recordaría a Aristóteles, quien dice:

"De esta misma manera la Naturaleza Divina, con un solo y simplicísimo movimiento, envía su poder a las cosas que primeramente están cerca de Ella, y desde las primeras hasta las segundas, llegando su acción, finalmente hasta las que se encuentran distantes de la misma en el espacio; de modo que nada quede en el universo sin que sea totalmente regido y gobernado por su influencia. Así, pues, Dios primer móvil, pone en acción las cosas que están más cerca de sí, éstas a las inmediatas, y éstas a las demás, llegando hasta las últimas" [5].

En posesión de estos textos, la modalidad de los de San Ignacio, en lo que respecta a su aplicación astronómica, nos llaman la atención.

En el primero de ellos, no sólo la expresión es científicamente correcta, sino que trasuntaría un cabal conocimiento de la compensación que Aristóteles introduce al esquema astronómico homocéntrico de Eudoxio, completado por Calipo. Estos hacían los diversos cielos que componían su sistema, independientes. Aristóteles empero, como filósofo deseoso de formar un todo armonioso que estuviera de acuerdo con los principios de su física, uno de los cuales era no admitir el vacío, sacrifica tal independencia absoluta de los diversos cielos, para que éstos, unos a otros, vayan componiendo sus movimientos y transmitiendo la resultante de los mismos desde el Primer Motor, colocado en el supremo de los cielos, hasta el ínfimo de ellos, o sea el de la órbita de la luna.

Pero, así como el primero de los textos estaría de acuerdo con el sentir astronómico de su tiempo, glosa al fin y al cabo de la Divina Comedia del Dante, cuando éste dice:

> "Questi organi del mondo cosí vanno
> come tu vedi ormai, di grado in grado,
> che di su prendono e di sotto fanno",

sin embargo, el segundo, siempre considerado desde el punto de vista físico, parecería afirmar lo contrario [6].

[4] *Ibid.*, 1-2, q. 93, a. 3.

[5] *Aristóteles,* De Mundo, VI.

[6] Cuando San Ignacio y sus eruditos compañeros estudiaron en la Sorbona, aún no se conocía el sistema de Copérnico, y sí el de Peuerbach y Fracastor, quienes prácticamente estropearon la belleza del sistema de las teorías homocéntricas de Eudoxio, Calipo y Aristóteles; quizás se aceptarían aún las ideas de Joannes de Sacrobosco, profesor que fuera de la misma Universidad, y que refrendan Santo Tomás y los partidarios de Tolomeo, salvo ligeras variantes.

No llamaríamos la atención de esta discrepancia, si no fuera que la versión latina, posterior a la original castellana, nos diera la expresión correcta: "...quorum conversiones ac motus ab uno movente supremo gradatim omnes usque ad infimos rite proveniunt", cuya traducción castellana no es precisamente: "...reducción de los inferiores a los superiores, y de los superiores, por su orden, hasta un supremo movimiento".

Se habría, pues, de admitir, que este segundo texto en castellano, fiel reproducción del de Polanco, es inexacto, no sólo desde el punto de vista astronómico, sino también si quiere reflejar el pensamiento de que el cumplimiento de la obediencia resulta más fácil para el súbdito si escalonadamente recibe como resultante una adecuada y prudente influencia desde arriba, que si desde abajo tiene que acomodar su voluntad y entendimiento a lo que se venga transmitiendo prudente o imprudentemente desde el supremo movimiento.

Pero, como del primer texto se deduce que el Santo autor de la carta no desconoce la teoría a que alude su símil astronómico, habrá de pensarse que la expresión del segundo, si bien castizamente elegante, no ha sido con felicidad redactada de acuerdo al sentir científico.

De notar es, además, que ediciones posteriores, como la alemana, dan la expresión correcta como la latina, mientras la lusitana, por ejemplo, reproduce la del original castellano.

Finalmente, si estudiada la cuestión que se plantea, por espíritus más inteligentes que el que subscribe, resultare ser correcta la expresión ignaciana, habrán de corregirse entonces la traducción latina y las que en las lenguas extranjeras tienen a aquella como pauta.

Sirva esta nota como humilde contribución científicoliteraria a los exégetas de la carta de la obediencia de San Ignacio.

LA "PRIMERA SEMANA" Y TOMA DE CONCIENCIA DEL HOMBRE ADAMITA

JOAQUÍN ADÚRIZ S. J.

En los escritos inspirados del Nuevo Testamento encontramos dos panoramas sintéticos de la economía cristiana: el que nos propone San Pablo y el que nos propone San Juan. Dos panoramas distintos no por los elementos que los constituyen —la vida sobrenatural que el Padre nos ofrece en su Hijo hecho carne, es una sola e indivisible— sino por el centro de perspectiva en que convergen sus líneas de fuerza.

El punto de vista paulino es de preferencia histórico: el hombre anclado en el primer Adán por descendencia, y en Cristo —el segundo Adán— por la destinación universal de la redención (Rom. 5, 12-21; 1 Cor. 15, 45-49; Col. 3, 9-11), y que por ende para ser salvado necesita morir a su ser adamita y resucitar en Cristo con un nuevo ser cristiano (Rom. 6, 1-11; Gal. 2, 19-20). Injertado en esta muerte y en esta vida nueva por el bautismo, el fiel es ontológicamente un muerto que tiene su vida escondida con Cristo en Dios (Col. 3,3) y el esfuerzo de su existencia terrena se concentra en la "nécrosis" de todo reflejo adamita en su cuerpo mortal transcribiendo en su lugar los gestos divinos del Hijo de Dios (Rom. 6, 12-14; Col. 3,5-4, 6; 2 Cor. 4,7-12). La vida cristiana aparece así como una "resurrección", o una "regeneración" y "renovación" por el Espíritu (Tit. 3,5).

En cambio San Juan prefiere contemplarlo todo bajo un ángulo metahistórico. En "el principio" que precede y da sentido a la aventura de la historia, el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios y ya desde el principio estaba junto a Dios. (Jo.. 1, 1-2). Y como Dios es amor (1 Jo. 4, 8.16) por su Verbo que era vida y luz creó todas las cosas teniendo como horizonte final al hombre. Y amó tanto al hombre por El creado, que entregó a su Hijo unigénito para que el hombre fuera salvo por el mismo por quien fué creado (Jo. 3, 16-18). Y así el Verbo vino al mundo como a su propia casa, dando a todos cuantos lo recibieron por la fe, la potestad de ser engendrados hijos de Dios —los que nacen no por generación natural de carne y sangre, sino por la generación que tiene su origen en Dios (Jo. 1, 11-13). El Verbo se hizo carne, habitó en medio de nosotros, y de su "pléroma" todos hemos recibido (Jo. 1, 14-16). La vida cristiana se presenta, en consecuencia, como algo directo que brota del Padre por su Verbo como el ofrecimiento de un don primordial, que si se rechaza lleva a la muerte y que si se acepta por la fe, genera a la vida: es una "generación que parte de lo alto" (Jo. 3, 3.5).

Dos perspectivas en paralelo estrecho con la experiencia personal de cada uno de los dos Apóstoles: para Pablo, el convertido de Damasco, llegar a la Vida es primero morir al "hombre viejo"; para Juan, el amigo de Jesús desde

la primera a la última hora, la vida es un don con que uno se encuentra como primer dato.

* * *

Estos dos enfoques iniciales han aparecido "tour à tour" a lo largo de la historia de la ascética cristiana. Tal vez en ellos hay que buscar el matiz diferencial de las dos jerarquizaciones clásicas del camino de la perfección: "principiantes", "aprovechados y perfectos" y "purificados, iluminados y unidos". Tal vez allí se esconda en último resorte la clave que explique la génesis de las diferentes escuelas de espiritualidad, y la incomprensión con que muchas veces se consideran entre sí. Tal vez fueran el criterio que permitieran trazar una "tipología ascética" de base, que señalara rumbos a una dirección espiritual realmente adaptada a la vida espiritual de cada dirigido.

* * *

Los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola se enclavan por su estructura dentro del "tipo paulino".

La primera semana en su tenor literal se apoya fuertemente en el "ser adamita" del ejercitante, "considerando su ánima encarcelada en este cuerpo corruptible" demanda "vergüenza y confusión de *sí mismo,* viendo cuántos han sido dañados por un sólo pecado mortal y cuántas veces merecía ser condenado para siempre por *sus* tantos pecados"; en el tercer punto, pensando en la suerte de "cada uno que por un pecado mortal es ido al infierno" agrega otros muchos sin cuento que fueron allí a parar "por menos pecados que *yo* he hecho"; y en el coloquio final el énfasis es puesto en el hecho personal: cómo Cristo N. Señor "de Creador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal y así a morir por *mis* pecados".

El segundo ejercicio íntegramente está dedicado a penetrar en esta experien- "adamita" — "corrupción y fealdad corpórea", "llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima", "exclamación admirativa con crescido afecto, discurriendo por todas las criaturas, cómo *me* han dexado la vida y conservado en ella"... — hasta terminar en el coloquio "dando gracias a Dios N. Señor porque *me* ha dado vida hasta agora, proponiendo enmienda con su gracia para adelante".

Las repeticiones que constituyen el tercer ejercicio se condensan en un triple coloquio —a Nuestra Señora, al Hijo y al Padre— pidiendo la intensificación y clarificación de la conciencia de pecado en sí mismo —"que sienta interno conoscimiento de *mis* pecados y aborrescimiento dellos"— y en su raíz —"que sienta el desorden de *mis* operaciones...", "conoscimiento del mundo..."

La meditación del infierno se orienta también en su coloquio dentro del mismo horizonte, cuando después de dividir a las almas que están en el infierno en tres categorías, se prorrumpe en acción de gracias "porque no *me* ha dejado caer en ninguna destas, acabando *mi* vida. Asimismo, cómo hasta agora siempre ha tenido de *mí* tanta piedad y misericordia".

Sobre este fondo de intensa conciencia de la realidad del pecado y de su sentido *en la propia vida* se abren las otras tres semanas, en que por asimilación a la vida, muerte y resurrección de Cristo, se busca el camino de la voluntad de Dios en el propio destino.

* * *

En esta estructura se refleja la experiencia personal del convertido de Loyola: tránsito de muerte a vida, de sombra a luz, regeneración, renovación... Su experiencia personal y en un grado más o menos profundo la de la mayoría de los cristianos que por la experiencia de la caída o por la angustia del "aguijón de su carne" han constatado empíricamente la fuerza del pecado que pretende tiranizar su ser y del cual no hay liberación sino por la submersión en la muerte y en la resurrección de Cristo.

Pero, ¿se puede afirmar que con su peculiar matiz psicológico esta experiencia es universal? De San Juan Berchmans se afirma, que siempre encontró gran dificultad en hacer los ejercicios de la primera semana: ¿no será esto el signo de una incompatibilidad psicológica con su estructura peculiar...? El, el inocente y tranquilo flamenco, ¿no se adaptaría mejor a un esquema juánico? Y de ser así, en esos casos extraordinarios, adaptar los ejercicios, ¿no tendría que consistir en acentuar directa y primariamente el encuentro con Cristo, y el llegar al sentido del pecado en función de ese encuentro?

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

IRENEO GONZÁLEZ MORAL, S. I., *Metodología.* (15,5 x 21,5 cms.; 238 págs.). Editorial Sal Terrae. Santander, 1955.

Aprovechando el material de otros autores y los aportes de su propia experiencia, el autor tiene el acierto de unir a la metodología científica las normas generales para toda clase de estudio.

En la primera parte considera el trabajo ordinario del estudio y de la clase. Nada se hace sin método, mucho menos el trabajo intelectual. Pero previamente se requieren algunas disposiciones del alma: unidad de las tendencias, disciplina de las facultades, oración.

El estudio mismo ha de ser concreto, atendiendo a la actividad personal y no omitiendo el contacto con los profesores. Acoplado a este trabajo intenso debe ir el cuidado prudente de la higiene física y psíquica.

El autor trata varios aspectos en particular: pro y contra de las clases, asimilamiento, fruto del trato oportuno con los profesores y condiscípulos; observaciones sobre el modo práctico de hacer las lecturas, y de sacar notas.

La segunda parte (la más fundamental) se refiere directamente al trabajo científico. Comenzando por lo más sencillo, indica las características de las discusiones, interpretación de textos, relación y crítica bibliográfica.

Y llegamos al trabajo científico especial. Lo primero: la elección del tema, sus dificultades. Teniendo ya el tema entre las manos, es imprescindible conocer los instrumentos de trabajo: enciclopedias, manuales, etc. El autor no se contenta con hablar teóricamente del método: proporciona una bibliografía muy bien seleccionada de cada tipo de instrumento, e indica las normas prácticas en el momento oportuno.

Con tal instrumental se ha podido reunir una bibliografía adecuada: hay que saber completarla y usarla con provecho. Con esta tarea se ha llegado a las "fuentes", lo característico del trabajo científico. Sobre ellas se hace la crítica de autenticidad y de interpretación.

Finalmente, el momento de la síntesis y de la redacción del trabajo. A propósito de ésta, el autor echa un vistazo a las distintas maneras de colaborar con revistas científicas, como asimismo a la utilidad de llegar a producir un libro; para lo cual indica qué cosas lo constituyen en científico.

Concluye la obra con dos capítulos muy útiles: "Manera de poner las citas y los notas"; "Preparación del original para la imprenta".

Uno de los detalles más prácticos de la obra es la abundancia de "instrumentos de trabajo", citados y clasificados según las diversas especialidades: esta enumeración ocupa tres capítulos de la segunda parte, desde la página 112 hasta casi la página 179. Es uno de los valores más positivos de esta metodología, porque con eso el estudiante no sólo oye decir que existen, sino que puede conocer cuáles son.

Otro detalle es el índice alfabético, que permite encontrar en seguida el consejo práctico que se necesita. La metodología, como materia de clase, suele ser enseñada cuando el estudiante no la emplea, porque no la necesita; y cuando realmente le haría falta, no se acuerda que existe. Un libro como el presente soluciona esta dificultad, poniendo al alcance de cualquiera el consejo práctico en el momento en que le es indispensable y lo ha de seguir.

Si hubiera que completarlo en algo, sería en la parte del trabajo científico. No porque sea teóricamente insuficiente, sino porque el estilo llano y sencillo del autor podría dar pie a que el lector creyera que se trata poco más o menos de trabajar hojeando bibliografías o repertorios. En este sentido el libro de Van Steenberghen, "Directives pour les dissertations doctorales" (que el autor sólo cita en la bibliografía) podría ser, quizás, el mejor complemento, porque su estilo serio y su sentido crítico (que tanto nombre le ha dado como historiador) hacen sentir la importancia de trabajar científicamente, es decir, llegando hasta las "fuentes" mediante los instrumentos de trabajo propios de cada especialidad.

EDUARDO STREET

J. M. DORTA-DUQUE, S. I., *En torno a la existencia de Dios.* (253 págs.). Editorial Sal Terrae. Santander, 1955.

El libro trata de la génesis y evolución histórica de los argumentos metafísicos de la existencia de Dios hasta Santo Tomás. El autor, para lograrlo, se remonta a la primera alborada de la filosofía griega. Analiza con detención las obras de los más esclarecidos pensadores del mundo antiguo para encontrar los esbozos de las pruebas metafísicas de la existencia de Dios, que en el correr de los siglos habían de lograr su más perfecta realización en las célebres "Cinco Vías" de Santo Tomás. El libro está dividido en dos partes principales: 1) la existencia de Dios en la filosofía griega, y 2) la existencia de Dios en la filosofía cristiana. En el desarrollo de estos argumentos, el autor se detiene, como parte principal de su estudio, en analizar las "Cinco Vías" tomistas a la luz de la crítica posterior.

Una de las más apreciables dotes del autor es sin discusión la claridad; por la que Dorta-Duque deja siempre en el ánimo del lector la persuasión de que ha dado a entender perfectamente su mente; sin que esto signifique que el lector esté dispuesto siempre a aceptarla. Cuando llega al tema central de las

cinco vías de Santo Tomás, resume con gran sentido didáctico, después del desarrollo de cada vía, los puntos esenciales del proceso. Opino que esta cualidad de síntesis y brillante claridad da la tónica general del libro.

Viniendo a detalles más particulares, considero que Gaunilo no refutó airosamente el argumento ontológico de San Anselmo, contra lo que expone el autor en la página 114; porque, como contestó el mismo San Anselmo a su contrincante, partía éste en su refutación de un concepto que no representaba a un ser que, al modo del Ser perfectísimo de nuestro concepto de Dios, era analítico quoad se; debiendo el adversario haber hecho hincapié, como Santo Tomás, en que el Ser perfectísimo de nuestro concepto de Dios, por no ser analítico *quoad nos,* aunque lo fuese quoad se, se mueve en el plano puramente conceptual. Algo similar se nos ocurre observar en la refutación que realiza el autor del mismo argumento ontológico como aparece propuesto por Leibniz; donde se insiste en que no conocemos a priori la posibilidad positiva, debiendo insistirse sobre todo en que no conocemos a priori esta posibilidad positiva en el plano *extramental.* Creemos, asimismo, contra la opinión del autor, que Kant, por lo menos en determinado pasaje, tuvo en cuenta refutar el argumento ontológico por la consideración de que dicho argumento se movía en el plano puramente conceptual. (Cf. Pita, Theodicea, pág. 36).

La interpretación que el autor hace en la página 161 del "in infinitum", en el proceso de causas esencialmente subordinadas de la primera vía, en el sentido de "in indefinitum", la encuentro perfectamente acertada. Igualmente juzgo exacta la concordia que se establece en la página 160 entre la mente de Santo Tomás y la de Suárez respecto del célebre principio aristotélico: "quidquid movetur, ab alio movetur", en el sentido de: *"etiam* ab alio movetur", o sea, que nada puede ser causa *adecuada* de su paso de la potencia al acto.

En general, el libro de Dorta-Duque deja la impresión de un estudio que ha logrado lo que el autor se proponía, de ser una síntesis de la génesis y evolución de los argumentos metafísicos de la existencia de Dios hasta Santo Tomás.

E. PITA

T. DE DIEGO DÍEZ, S. I., *Theologia Naturalis.* (22 x 17,5 cms.; 542 págs.). Editorial Sal Terrae. Santander, 1955.

El libro del profesor de la Pontificia Universidad de Comillas, T. de Diego Díez, es el fruto sazonado de una asidua enseñanza de la Theologia Naturalis o Theodicea. El autor guarda en la distribución y desarrollo de los temas el método clásico en la enseñanza de la filosofía escolástica; lo que no le impide en escolios muy oportunos dar un lugar adecuado a la exposición de las corrientes filosóficas modernas. En todo ello manifiesta un gran conocimiento tanto de las fuentes escolásticas como de los sistemas filosóficos contemporáneos.

Refiriéndonos ya a puntos más particulares, notamos que, hablando de la existencia de Dios, en el argumento ontológico, según el autor lo expone en las páginas 149 y siguientes, se establece, como un hecho simplemente experimental, una obligación absoluta antes de conocido el Supremo Legislador; lo cual no nos parece racional. (Cf. Pita, Theodicea, págs. 97-99).

Asimismo, en el argumento del orden reinante en el universo para probar la existencia de Dios, el autor recurre en última instancia para mostrar que ese Ordenador del universo es Dios, a la relación entre la posible contingencia del Ordenador y su pasiva causalidad; con cuyo recurso el argumento no aparece en última instancia como independiente de los anteriores.

Por fin, considero que sería conveniente que el autor, cuando se refiere al conocimiento divino de los futuros y futuribles libres, indicase que por la locución "in se ipsis" se pretende dar, contrariamente a lo que parecen significar esa y otras similares expresiones, una solución meramente negativa del conocimiento divino de los futuros y futuribles libres.

Editó "Sal Terrae" con pulcritud y limpieza.

E. PITA

EBERHARD WELTY, O. P., *Catecismo Social.* Tomo I: Cuestiones y elementos fundamentales de la vida social. (14,2 x 22 cms.; 342 págs.). Biblioteca Herder. Sección de Ciencias Sociales, vol. 18. Barcelona, 1956.

El P. Welty es un verdadero perito y estudioso en materia social. Su competencia está demostrada por sus anteriores escritos. Ya en 1935 publicó el autor su primera obra, "Gemeinschaft und Einzelmensch". En 1946 escribió un pequeño tratado para dar a conocer las enseñanzas de la Iglesia en cuestiones éticosociales y ayudar así a las necesidades inmediatas de la reconstrucción de su país. Además, el P. Welty ha tenido un contacto personal con las masas obreras de su patria. Junta así el conocimiento práctico de vivencias personales a su ya amplio saber especulativo.

El *Catecismo Social,* obra emprendida no hace mucho por el autor a pedido de la editorial Herder, consta de cuatro partes, correspondiendo cada una de ellas a un volumen. El primer volumen, del que ahora nos ocupamos, "Cuestiones y elementos fundamentales de la vida social". El segundo, que acaba de aparecer en su original alemán, "La Constitución del Orden Social". El tercero, "El Orden y la Vida Económica". Y el cuarto, "La Iglesia y el Orden Natural de la Sociedad".

La ética individual tiene su fundamento en la antropología metafísica. El P. Welty estudiará en este primer volumen la naturaleza del hombre, o sea, el ser del hombre en cuanto que es principio de acción.

La Ética de la sociedad se basa también en el "ser de la sociedad": en lo que podría llamarse "metafísica del ser social".

Analizando el "ser" del hombre y el "ser" de la sociedad, encontramos que el "ser" del hombre es un "ser ontológico", un "todo" metafísico; no así el ser de la sociedad, que se considera solamente como un todo analógico; aun en la misma familia, que es el todo más cohesionado entre las estructuras sociales.

El autor analiza a fondo las naturalezas. Primero la del hombre y de ella saca las prerrogativas y deberes del mismo. La naturaleza humana, espiritual cognoscitivo-volitiva, es persona; y esta persona tiene prerrogativas y derechos intransferibles. Más aún, la persona es individuo; por lo tanto, cada hombre tendrá sus prerrogativas y obligaciones, que nunca podrán ser atropelladas por entidad social alguna.

En segundo término analiza el autor la naturaleza del ser social, y afirma con claridad que es un todo con prerrogativas propias y que tiene en sí un valor propio.

El ser del hombre por ser metafísicamente un todo, fundamenta el ser social que es tal en cuanto se basa en el otro. Por eso ninguna sociedad humana puede ir en contra de las prerrogativas naturales de su célula fundamental, pues, destruyendo a ésta, se destruye a sí misma.

El P. Nell-Breuning, s. i., escribe precisamente acerca de este tratado: "La primera parte del primer tomo, «El Hombre en la Comunidad», es la de mayor valor. Comparándola con la primera obra del autor (1935, citada más arriba), que fué muy apreciada en su tiempo, se nota una maduración considerable. En aquel tiempo parecía como si existiera una profunda discrepancia entre la posición del autor y la de la escuela del solidarismo cristiano. Esa profunda escisión tenía sus raíces en la diversidad de ambas en su concepción del ser. Con alegría notamos que, a pesar de persistir la diversidad en las posiciones fundamentales metafísicofilosóficas, ha desaparecido hoy casi totalmente la diversidad en el planteamiento social filosófico y social ético. Ésto se manifiesta de manera notable en la doctrina del bienestar común, que en ambas escuelas fué más elaborada y profundizada, aprendiendo ambas partes mucho una de la otra; acercándose hasta casi coincidir en su manera de ver. Además, se vió que la diferencia de terminología no era un abismo infranqueable".

En la segunda parte trata el autor los principios sociales, leyes fundamentales del orden social.

En la tercera parte analiza el autor la naturaleza de las virtudes sociales, su fundamento y relaciones mutuas: derecho, justicia y amor. El derecho, fundamento de la justicia; y ésta, base de la caridad y del amor. Y aquí se vuelve nuevamente a la naturaleza, a la persona humana, que fundamenta todo el orden social y hace que el derecho, exigencia del hombre a poseer aquello que le es absolutamente necesario para su desarrollo como hombre, sea tal.

Esta obra por su lenguaje fácil, su magnífica organización interna y la nitidez de sus divisiones, será, como el autor lo pretende, asequible al gran público de hoy, deseoso de formación social.

Auguramos para la traducción española de este primer volumen un gran éxito. Más, nos atrevemos a recomendarlo a los estudiosos sociales, pues su

uso habilitará al lector, como el mismo autor lo propone, para cursos y conferencias sobre moral social.

Felicitamos a la editorial por la feliz iniciativa de aumentar la bibliografía del tema con obras en castellano, ya autóctonas, ya traducidas.

LUCIO ANDRADE

MICHEL COLLINET, *El espíritu del sindicalismo*. Prefacio de Eduardo Dolleans. Traducción de Diego A. de Santillán. (12 x 18,3 cms.; 315 págs.). Ediciones Populares Argentinas. Buenos Aires, 1955.

La historia del sindicalismo francés ofrece a Miguel Collinet materia suficiente para establecer líneas generales de pensamiento acerca del espíritu sindicalista. Las vicisitudes del movimiento de los sindicatos franceses instruyen adecuadamente sobre lo que significó para la clase obrera el lapso de siglo que ha transcurrido.

Desorganizada desde un comienzo la clase obrera, no ha terminado aún de cerrar sus filas en torno de su misión en la sociedad. Cuando no diezmada por la persecución estatal o patronal, dividida por la incomprensión de las masas nuevas de obreros recién arrancados de una situación agrícola, o juguete de los agitadores comunistas, que no tienen otra visión que la política orientada por las directivas de Moscú, hoy en día las clases trabajadoras se enfrentan con su inmensa misión y sienten, en primer término, un complejo de inferioridad propio que corta el camino a su colaboración franca y provechosa en todos los ambientes sociales.

El libro de Collinet señala las causas de ese fracaso en las cuatro primeras partes del mismo.

Primera: *Sindicalismo de minoría*. La masa no comprende al sindicato y prefiere inclinarse a una esperanza por influencias políticas directas.

Esta tendencia es hábilmente explotada y aprovechada por el comunismo, enemigo declarado del sindicato, por considerarlo un medio de disminución de la lucha de clases. Los dos peligros los sufrió el sindicalismo francés, y sus consecuencias se palpan todavía.

En la tercera parte, Collinet habla del *sindicalismo de masas* surgido en las huelgas de 1936, que no llega a realizarse plenamente de nuevo por la intromisión política.

El cuarto peligro es más interno a la clase obrera: la *evasión del dirigente sindicalista* de su medio o su *transformación en funcionario*. Remedio: la formación de una élite de dirigentes obreros a los que Collinet llama ciudadanos sindicales capaces para juzgar la situación social con prescindencia objetiva y, al mismo tiempo, con voluntad de obtener para su clase una mejor situación social.

Los defectos del sindicalismo, marcados con gran maestría por el autor, no son, sin embargo, capaces de aminorar el entusiasmo que por el sindicalismo siente quien conoce la clase obrera. Tampoco disminuye el de Collinet, quien, en la quinta parte, señala las proyecciones a desarrollar en un auténtico movimiento sindicalista. Retomando el tema de la introducción, Sindicalismo y libertad, afirma que el porvenir de las organizaciones obreras está en su participación más notable en la producción y en la administración, pero que esta participación supone una voluntad y capacidad en los obreros que se debe lograr a través de los llamados *comités de empresas.*

Este libro, típicamente francés, tiene, sin embargo, el valor de una experiencia que no es posible descuidar. Y más necesaria aparece en nuestro país conocerla, ante la situación que los recientes sucesos han provocado en nuestro incipiente sindicalismo. No olvidemos que, después de una etapa obscura en los sindicatos, éstos se encontraron de golpe llevados a participar en todas las actividades del país, hasta llegar a formar una parte importante del Parlamento. Hoy el movimiento sindical se encuentra frenado, pero será imposible hacerle olvidar las experiencias vividas. Al mismo tiempo, este impasse en la vida de las organizaciones obreras argentinas puede ser aprovechado para dos puntos importantes: el primero, insistir en la formación de los dirigentes sindicales; el segundo, no esperarlo todo del Estado y convertirse, por lo mismo, no en una clase dispuesta a la revancha contra los explotadores (mística marxista y peronista), sino en una de las fuerzas que en primera fila trabajan por la causa del progreso argentino y humano.

Las fuerzas sindicales son necesarias e importantes en todos los países. Olvidarlas o dejarlas de lado en el nuestro, en vez de ayudarlas a integrarse en el esfuerzo común, constituiría, más que un crimen, un grave error político.

La traducción adolece de algunas fallas, a las que hacen juego algunos errores de imprenta.

F. Storni

Jaak Seynaeve, *Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture according to his published works and previously unedited manuscripts.* Publications Universitaires de Louvain, 1953. (25 x 17 cms.). Pp. XXVIII + 408 + 164*.

Esta obra es una verdadera novedad entre los trabajos sobre Newman. Mucho e importante se ha escrito sobre la grandiosa trayectoria del cardenal inglés, pero faltaba una investigación sobre las ideas bíblicas en las que Newman se mostró, como en tantos otros temas, profundo y sagaz para descubrir el camino a seguir en la refutación de las ideas racionalistas y liberales.

El libro se completa con una serie de inéditos entre los que merece destacarse el ensayo escrito en su época de anglicano acerca de las relaciones de los apócrifos con el Nuevo Testamento.

El autor divide su tesis en dos grandes partes precedidas de un capítulo histórico introductorio para situar la posición de Newman en su tiempo y con referencia al estado de los estudios bíblicos en aquel entonces.

La primera parte se refiere a la doctrina del cardenal acerca de la Inspiración en la Sagrada Escritura. Está dividida en cuatro capítulos que estudian sucesivamente los problemas que suscitó la intervención divina en la composición de la Biblia en distintas épocas de la vida de Newman: su doctrina acerca de la inspiración cuando era anglicano; cómo la expresó en 1861-1863; un estudio de los artículos publicados en 1884, y una conclusión en la que se resumen los resultados del esfuerzo de Newman acerca del debatido problema.

La segunda parte se refiere a la hermenéutica. También dividida en cuatro capítulos cada uno de ellos toca el siguiente tema: los primeros principios de la doctrina bíblica de Newman, la Biblia es un libro religioso y el principio sacramental o místico; lo más original, posiblemente, del pensamiento bíblico de Newman, su concepción acerca de la unidad de la "economía divina", y la armonía que existe entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; el tercer capítulo estudia los sentidos en la Escritura. Aparece con bastante claridad que Newman reconoció la existencia de un sensus plenior tan debatido hoy en día. El cuarto capítulo no se refiere ya a la interpretación misma, sino a las condiciones que debe poseer el exégeta cristiano. Entre sus cualidades Newman destaca, y en esto él quiso siempre sobresalir, la adhesión pronta a las decisiones de la Santa Sede.

El autor sintetiza las preocupaciones hermenéuticas de Newman en estos tres puntos: la lectura constante de la Biblia tanto para los teólogos como para los simples fieles, la llamada lectio divina; las armonías de ambos Testamentos en las que hoy también se trabaja con tanto empeño y seguramente con mejores medios; por último, la investigación realizada por Newman acerca de la posibilidad de que en muchos pasajes bíblicos, especialmente del A. T., pueda encontrarse un sentido más profundo y místico semejante al llamado actualmente sensus plenior.

Como se ve, la actualidad del pensamiento bíblico de Newman es grande y merecía un trabajo como el que nos ha presentado el P. Seynaeve. Si agregamos a esto el hecho de que la doctrina de Newman no se encuentra condensada en ninguna de sus obras, sino desparramada en todas ellas, apreciamos mejor el ingente esfuerzo que significa la obra que reseñamos. No paran ahí sus méritos porque no siendo su lengua materna, Seynaeve ha querido publicar su trabajo en inglés, lo cual, como dice J. M. T. Barton, está plenamente justificado porque ninguna traducción puede dar a sentir las delicadezas y perfecciones del estilo de Newman.

La lista ya importante de las tesis presentadas en Lovaina se ve confirmada en su categoría por una obra semejante.

JOSÉ IG. VICENTINI

DRES. J. MAÑÁ, PBRO. Y E. TERRADES, GINECÓLOGO, *Grave caso de conciencia en el matrimonio.* Solución por la continencia periódica conforme al método Ogino, (12 x 18 cms.; 238 págs.). 11ª edición. Colección "Amor, Matrimonio, Familia", Edit. Eugenio Subirana, S. A. Barcelona, 1954.

La claridad y seriedad con que se expone en este libro el grave caso de conciencia matrimonial explica que en poco tiempo haya alcanzado su undécima edición. Ambos autores son personas peritas y demuestran con sencillez y profundidad los alcances del problema moral y las posibilidades de solución dentro del método Ogino.

Se sabe que hoy en día muchos matrimonios limitan voluntariamente el número de hijos. Nadie ignora que la voluntad positiva de excluir del hogar toda progenie numerosa —y hasta no numerosa— suele nacer del anhelo egoísta de buscar en la vida el máximo deleite posible con el mínimo de cargas y deberes.

Pero también se dan casos —más frecuentes de lo que a menudo se cree— en los que esta limitación surge como una necesidad fisiológica o económica. No es una voluntad pervertida moralmente la que se ve obligada a limitar la procreación. Hay esposos para quienes es bastante difícil abstenerse del uso del matrimonio y, por otra parte, por enfermedad de la mujer o por falta de recursos les sería muy difícil tener otro hijo o educarlo convenientemente. Hoy en día la Iglesia ha aprobado que en tales casos el uso del matrimonio en los períodos de la esterilidad periódica de la mujer es lícito, y los confesores pueden aconsejarlo indicando la consulta a un médico especializado en lo referente a los detalles técnicos.

Este libro, dividido en dos partes, plantea en primer lugar el aspecto moral del caso y luego da algunas explicaciones médicas.

La primera parte escrita por el Pbro. Dr. Mañá es excelente. Con palabras claras y persuasivas rechaza el uso ilícito del matrimonio desde el punto de vista moral. Luego expone las razones en pro y en contra del uso del matrimonio en los tiempos de esterilidad, es decir, la continencia periódica y concluye señalando las razones por las cuales el magisterio de la Iglesia ha declarado su licitud en determinadas circunstancias.

Con buen criterio el autor no se ha olvidado de recalcar que la mejor y más noble limitación de la natalidad —cuando hay causas para hacerlo— es la completa abstinencia del uso del matrimonio. Tal continencia absoluta propuesta y aceptada de común acuerdo por los cónyuges, es una gran ayuda para la vida espiritual de los esposos y aun una idea que atrae a las almas deseosas de perfección.

Con todo, después de estas aclaraciones, el Pbro. Mañá reconoce que siendo mayor el número de los débiles que el de los fuertes, el método Ogino-Knaus puede aparecer muchas veces como la única solución. Señala entonces la continencia periódica como algo menos perfecto aunque lícito cuando existen causas justas. Para confirmar sus expresiones cita profusamente el discurso de Su Santidad Pío XII a las obstétricas italianas.

Creemos que en todo este inteligente trabajo solamente habría que matizar una afirmación. La que el autor hace acerca de que *todos* los moralistas reconocen como falta grave el uso de la periódica continencia sin razones suficientes. Por el contrario, habría que decir que la mayoría de los autores morales sostiene que en tales circunstancias el uso del matrimonio no excede de pecado venial.

La segunda parte escrita por el médico ginecólogo Dr. Terrades posee las mismas características que la primera. Comienza constatando que la limitación de la natalidad es un hecho especialmente entre la población blanca. Expone los métodos ilícitos que se emplean para obtener tal fin y las consecuencias perniciosas para la salud que se siguen de los mismos. Luego reconoce que la abstinencia absoluta dentro del matrimonio puede resultar una pesada carga que pocos cónyuges podrían soportar. Destaca entonces el valor de la esterilidad periódica de la mujer, cuyos términos han podido ser fijados con mayor exactitud en los últimos años. Reseña los trabajos más importantes sobre la materia y explica los fundamentos de la mínima probabilidad de fecundación en los tiempos "estériles". Da a conocer las normas que deben seguirse para determinar estos tiempos en casos particulares y concluye su exposición con una buena bibliografía.

La rápida difusión de esta obra señala la bondad de los trabajos en ella reunidos. En medio de tantas publicaciones sobre el matrimonio que a Dios gracias se multiplican en nuestros días, la obra de los doctores Mañá y Terrades ocupa un puesto destacado.

B. HANCKO

[VARIOS AUTORES], *Moral profesional.* Curso de conferencias. (14 x 21 cms.; 345 págs.). Instituto "Luis Vives" de Filosofía - C.S.I.C. - Sección de Ética. Madrid, 1954.

Cuando el financista inglés aconsejó a su hijo que partía para América: "Sé honrado, pero gana dinero", no reparaba en el daño que su "slogan" podría acarrear a la personalidad y al prestigio del flamante profesional.

De ventajas opuestas a las del slogan del "gentleman financista" es de lo que trata el interesante libro "Conferencias sobre Moral Profesional", que tenemos a la vista. "La personalidad del hombre —nos dice el prólogo— se hace en el ejercicio de su profesión, y los problemas más graves de su existencia están conjugados en los problemas profesionales". Se entiende, tanto técnicos como morales.

Y para resolver estos engorrosos problemas morales que se presentan diariamente, el profesional necesita de una norma rectora, de una "moral profesional" precisamente, que le marque el rumbo y le facilite soluciones.

No basta que sea teórica dicha norma: debe ser eminentemente práctica y estar de acuerdo con las características peculiares de cada profesión. El darla en esta forma para cada una es tarea ímproba, que no siempre puede ser rea-

lizada por el moralista en calidad de tal. De ahí que el prestigioso Instituto "Luis Vives" del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, de Madrid, ha tenido el innegable acierto de apelar a los mismos profesionales para que ellos, con conocimiento directo de la realidad concreta de cada profesión, realicen la aplicación práctica de los principios básicos suministrados por la ley divina, así natural como positiva.

La ardua tarea ha sido realmente coronada con el mejor de los éxitos, como lo evidencia este magnífico curso de conferencias sobre moral profesional. Hombres de las más distintas profesiones y carreras se han ofrecido gustosos a exponer sus puntos de vista. Del médico al periodista, del comerciante y banquero al militar, del técnico y obrero al artista, del educador y el abogado al juez y al diplomático, han pronunciado sus bien pensadas conferencias para esbozar una moral profesional práctica, capaz de contribuir eficazmente a desarrollar una recia personalidad dentro de cada profesión.

Dicha moral profesional no está solamente destinada a tranquilizar la conciencia cristiana del individuo. Ella sirve para todo profesional —cristiano o no— que actúa en la sociedad y considera que la persona humana, tanto la del profesional como la del ciudadano a quien pretende servir, debe ser respetada.

Muy interesante es, por ello mismo, el aspecto social de estas conferencias. Cada profesional va mostrando la responsabilidad enorme que su actuación asume en el sector humano donde opera y cómo puede contribuir al mejoramiento y felicidad de aquellos que a él se confían.

Más de un profesional encontrará en este libro una nueva y estimulante valorización de su propia labor profesional, tan condimentada muchas veces con incomprensiones, sacrificios y cansancios o desalientos. Además, el material de este interesante libro abre un inmenso campo de sugerencias a los profesionales argentinos para estudiar nuestros complejos problemas profesionales a la luz de los grandes valores contenidos en cada hombre y en cada empresa humana, mediante lo cual podrán colaborar de modo práctico y eficiente al perfeccionamiento social y cultural de su medio ambiente, brindando así una noble y estimulante inspiración a los más jóvenes, que los miran y consideran como maestros. Expresamos, pues, nuestro ardiente deseo de que este libro se difunda ampliamente entre nuestros profesionales argentinos.

GUILLERMO L. WILSON NEVARES

OTTO ZIMMERMANN, *Teología Ascética*, (16 x 23,5 ctms.; 750 págs.). Versión de la segunda edición alemana por el R. P. Juan Armelín S. J. Facultad Teológica Pontificia. Buenos Aires, 1954.

Aquel maestro de la Ascética científica que fué J. de Guibert, resumió así su juicio sobre el libro de Zimmermann al aparecer en 1929 la primera edición alemana: "El libro del P. Zimmermann es una verdadera mina de doctrina, precisa, sólida, presentada claramente, con orden, y a ella acudirán durante mu-

cho tiempo con fruto todos cuantos tengan que estudiar o enseñar la doctrina espiritual". (Revue d'Ascétique et Mystique, XI, p. 78).

Idéntica es la impresión que produce la traducción castellana realizada sobre la segunda edición alemana. En sus 750 páginas de texto denso y substancial se desarrolla una verdadera enciclopedia de la Ascética. Todos los planos de la vida humana —desde la salud, la enfermedad, la alimentación, la edad y la muerte hasta el conocimiento y el amor en aquella extrema punta de su espiritualidad en que se convierten en adoración de Dios— y todas las situaciones humanas —desde el "ser en el mundo" hasta el "vivir comprometido" en la familia, en la patria, la humanidad o la Iglesia— reciben allí su enfoque cristiano y el molde concreto dentro del cual cada peregrino de la fe troquelará la imagen y semejanza renovada del nuevo Adán que revistió en el bautismo.

El valor fundamental de este inmenso trabajo de análisis ascético, finca en su fidelidad confiada y sin vacilaciones a las corrientes tradicionales del pensamiento espiritual y católico. Apoyado en una amplia información el Autor, más que exponer panoramas sintéticos personales, se propone señalar con nitidez el núcleo fundamental de valores en que convergen los grandes clásicos de la doctrina y de la experiencia en el campo de la perfección cristiana.

Pero este empeño en mantenerse dentro de las líneas tradicionales, hace que otros elementos de reciente estudio en la Teología católica, queden demasiado descuidados. Así, los condicionamientos psicológicos de la vida espiritual, los valores específicos de la vida litúrgica y el reflejo de la Iglesia en la conciencia ascética cristiana. Las breves referencias al estudio del carácter (pág. 58 y 147 por ej.), las observaciones prácticas sobre la manera de participar útilmente en las ceremonias litúrgicas (págs. 436-441), y la relación de la santidad personal con la Iglesia considerada primariamente como sociedad visible (págs. 698-702) parecen notas excesivamente someras. En estos aspectos la obra del P. Zimmermann debe ser completada con los trabajos del P. de Guibert en el aspecto psicológico, del P. Júrgensmeier en el aspecto eclesiológico, y de la escuela de Dom Otto Casel y sus críticas en el aspecto litúrgico. Bajo otro punto de vista, también los elementos bíblicos por él utilizados ganarían en profundidad y amplitud si englobaran lo que la renovación de los estudios escriturísticos de los últimos años ha dejado como saldo positivo a favor de la comprensión de las categorías fundamentales de la piedad y de la mística cristianas.

La traducción castellana tiene el mérito —raro en las versiones del alemán— de proporcionarnos un texto de transparente y fluída prosa. La empresa no era fácil: el original alemán denso y obscuro ha tenido que pasar, en más de un pasaje, por una prodigiosa alquimia conceptual para terminar en una estructura gramatical y linguística auténticamente hispana. El P. Armelín, teólogo y traductor a un mismo tiempo, ha logrado llevar a buen término —no sin alarde de paciente ingenio— una tarea a primera vista irrealizable. Lástima los errores tipográficos que aquí y allí afean la presentación.

JOAQUÍN ADÚRIZ S. J.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

PANTALEO CARABELLESE, *La conscience concrète.* Colecc. "Philosophes Italiens". Choix de textes, traduction et introduction par G. Bufo et L. Aurigemma. (12 x 18,7 cms.; 218 págs.). Paris, Aubier, 1955.

Un nuevo libro de la colección, que ya cuenta con la contribución de Guzzo, Sciacca, Stefanini y Battaglia.

El pensamiento filosófico del autor nace en el encuentro que en él se realizó de Rosmini con Kant. Sus obras no constituyen un "sistema", sino un conjunto de "exigencias" filosóficas. La presente publicación se ha puesto como objetivo el descubrir estas "exigencias" en las obras completas del autor: de ahí que se prefiera hacer una "selección" de textos, los que más pueden ponernos en contacto con ese fondo especulativo del autor, quizás aún no del todo —por lo menos, no sistemáticamente— expresado.

La antología de textos escogidos, a cargo de Giuseppe Bufo y Luiggi Aurigemma, va precedida de una inteligente introducción, que presenta a Carabellese como hombre en primer lugar; luego, como filósofo que plantea radicalmente el problema de la filosofía, iniciando una nueva crítica, como una vuelta al cartesianismo eterno, no caduco; y, finalmente, como iniciador de una "escuela".

Sendos capítulos señalan las líneas maestras del pensamiento de este filósofo italiano: la posibilidad de una metafísica crítica, el ontologismo crítico, el principio de la nueva crítica, la objetividad de la filosofía, el ser, y el hombre.

La traducción ha prescindido de ciertos arranques oratorios, casi imprescindibles en un escritor italiano, pero no del gusto de un lector francés. Con ello, la filosofía de Carabellese no ha perdido nada.

El libro termina con una bibliografía completa de Carabellese, incluyendo sus publicaciones en revistas.

La colección de "Philosophes Italiens", bajo la inspiración de R. Le Senne y M. F. Siacca, va por buen camino, como lo demuestran los libros publicados hasta hoy.

JOSÉ ALONSO, S. I., *Padre Nuestro*. Estudio exegético. (12,5 x 17 cms.; 112 págs.). Sal Terrae. Santander, 1954.

Cientos de veces hemos rezado y rezaremos el Padre Nuestro. No diré que lo hacemos sin entender su contenido —sería exagerado—, pero sí que le encontraríamos un sentido nuevo si leyéramos una buena explicación. Para ello no basta un poco de devota inventiva. Hay que conocer ciertos temas bíblicos que son como el telón de fondo del Padre Nuestro. Entre ellos, el principal, sin duda alguna, es el de Reino de Dios. En la noción de Reino de Dios convergen muchas líneas teológicas y resulta difícil encontrar un término discreto, que sea al mismo tiempo claro, sencillo y breve.

Esto lo ha intentado el P. José Alonso con bastante éxito. Sin embargo puede ser que más de un lector se pierda, porque no sospecha toda la profundidad del contenido evangélico y no está habituado a ciertos análisis, necesarios para encontrar las raíces de muchas expresiones del Padre Nuestro. Parece más cómodo y más simple tomarlas así "como suenan". Por eso mismo recomendamos la lectura de este opúsculo, que será para no pocos el descubrimiento de esta hermosa oración y quizá del Evangelio.

PEDRO SÁNCHEZ CÉSPEDES, S. I., *El Misterio de María*. Mariología bíblica. Primera parte: El Principio Fundamental: Cristo y María un solo Principio Redentor. (15,5 x 21,5 cms.; 288 págs.). Biblioteca Comillensis. Santander, 1955.

Newman y Scheeben se encuentran entre los precursores de la corriente teológica que ha destacado convenientemente el lugar de la Santísima Virgen en el plan de Dios. Contra la corriente del siglo pasado que pretendía ensalzar a María por sí misma, los estudios de los precursores y la labor de los dos últimos decenios han integrado perfectamente a María en la teología total.

A esta corriente ampliamente triunfante en la Iglesia actualmente se viene a agregar la hermosa obra del Padre Sánchez Céspedes, cuya primera parte acaba de publicar la Biblioteca Comillensis. Con sobriedad científica se presentan las páginas del teólogo para alumbrar los conocimientos básicos en torno de María encerrados en un principio fundamental: Cristo y María un solo Principio Redentor.

Aunque el subtítulo diga Mariología bíblica, los esfuerzos del autor no se han detenido en un estudio de los textos mariológicos que dispersos acá y allá se encuentran en los distintos libros de las Escrituras, sino que ha sacado las consecuencias y corroborado las declaraciones de los concilios aduciendo los trabajos de grandes mariólogos. No es, pues, estrictamente Mariología bíblica, sino tratado teológico completo.

Quizá esta obra no alcance la difusión que se merece, especialmente entre los laicos deseosos de profundizar su fe, por un exceso de términos escolares no difundidos todavía, y sobre todo por algunos textos básicos que sólo se encuentran en latín en el texto.

Para seminaristas y estudiosos es una obra inapreciable.

DR. HERMANN DOBBELSTEIN, *Psiquiatría y cura de almas.* Traducción del original alemán por el Dr. N. Ancochea Ombravella. Con un apéndice sobre el enfermo mental y el Derecho, por el abogado R. Huidobro Tech. (14,5 x 22 cms.; 162 págs.). Herder. Barcelona, 1955.

Una obra breve, útil para el sacerdote y para los laicos cultos, destinada a dar a conocer en forma sencilla y suficientemente completa las características de las enfermedades mentales.

La necesidad siempre urgente de comprender en qué momento acaba el trabajo del sacerdote y comienza el del médico o viceversa, puede solucionarse con la lectura de esta obra escrita en forma sencilla que revela gran competencia en el joven psiquiatra de Colonia, Dr. Dobbelstein.

La obra aparecida en alemán en 1952 ha tenido ya dos ediciones en inglés (Psychiatry for Priests. Ed. Mercier Books). lo que revela su éxito.

La edición castellana ha sido presentada con la seriedad acostumbrada por Herder.

A. KOCH, S. J. y A. SANCHO, CAN. MAG., *Docete.* Tomo VI; El Hombre en la vida social. (22,5 x 15 cms.; 576 págs.). Editorial Herder, Sección de Teología y Filosofía, Vol. 9, Barcelona, 1955.

Ha aparecido un nuevo volumen de la conocida obra del P. Koch, S. J., aunque una nota aclara que la intervención de dicho padre ha sido menor en este volumen. Si interpretamos bien dicha nota, obscura a nuestro entender, el P. Koch habría facilitado el material no impreso, con excepción de la exposición, que se debe al Can. Sancho.

Con la presentación habitual en esta obra (distribución, siglas, etc.), encara las más variadas relaciones del hombre en la vida social: familia, hijos, educación, algunos temas de sociología, moral social, virtudes sociales, apostolado, etc.

Aunque la obra completa constará de un índice general, creemos que cada tomo podría haber tenido un índice que permitiese encontrar rápidamente lo que se busca.

A veces se viaja con el libro, a veces se prestan, y siempre tendríamos que andar con el volumen de índices con nosotros.

La bibliografía de este volumen nos parece pobre y poco al día.

Estos instrumentos de trabajo son útiles, siempre que no anulen el trabajo personal, y se conviertan en un "ayúdame a salir del paso". Pero ello depende más de la actitud del lector. En la solapa de la cubierta se nos dice que la obra lleva a ese trabajo, pues "da mucho, pero no lo da todo".

JUAN ALONSO ORTIZ, S. J., *Kempis de la religiosa.* (332 págs.). Editorial Sal Terrae. Santander, 1955.

Pequeño librito (9 x 12,5 cms.), manual, con 39 capítulos dedicados cada una a temas prácticos en la vida diaria de la religiosa. Domina el monólogo sobre el diálogo. Y la otra voz que se oye parece ser la del autor, no la de Jesucristo, salvo algunas pocas veces. Hay frecuente recurso a los evangelios y a veces a otros libros de la Sagrada Escritura. De estructura sencilla, recurre a motivaciones fácilmente realizables por religiosas poco instruídas. Hay muchas referencias a la vida diaria y puede ser utilizado como guía para el examen práctico. La división en temas claros facilita el recurso en los momentos en que se necesite una luz con respecto a un problema particular. Lamentamos con todo que no se fundamente más en las grandes realidades del cristianismo. Sin necesidad de establecer motivaciones rebuscadas podría haberse apoyado más en el dogma.

ALOIS BECK, *La Santa Misa,* explicada según la Encíclica Mediator Dei de S. S. Pío XII. (22,5 x 14,5 cms.; 167 págs.). Editorial Herder. Barcelona, 1955.

Como siempre, la editorial Herder nos ofrece un libro excelentemente presentado. Los esquemas del desarrollo de la Misa son prácticos, pero nos parece que las fotografías son demasiado pequeñas.

Es un libro de divulgación, ni técnico ni elemental. Se han juntado diversos enfoques en forma muy trabada: la dogmática, la liturgia, la pastoral, la moral. Supera lo que hemos visto en otros libros de "explicación de la Misa": un estudio histórico de las rúbricas. En éste encontramos lo fundamental de las rúbricas y de la liturgia, lo cual ayuda para que la acción litúrgica pueda ser captada en su simbolismo.

Las aplicaciones morales y espirituales son, en general, oportunas, insistiendo especialmente en la donación de sí mismo, de la persona. Es muy interesante la claridad y equilibrio con que procura hacer vivir dos coordenadas de la vida cristiana: el personalismo de nuestras relaciones con Dios, y la vida comunitaria. El individualismo hizo olvidar la coordenada comunitaria, y un cierto exceso en ésta puede hacer perder de vista nuestras relaciones con Dios, aunque en el Cuerpo Místico no nos eliminan como personas distintas. Somos siempre "alguien" inconfundible para Dios y no fusionados en una masa amor-

fa. La insistencia del autor en esta doble perspectiva nos parece de la mayor importancia. El equilibrio entre Persona y Comunidad, su recta integración, es la solución al problema de la ubicación del hombre en sus relaciones con Dios y con la sociedad. Individualismo y comunismo son las respuestas del mundo no cristiano. Personas en una comunidad es la respuesta valedera. La Santa Misa nos hace vivir rectamente esta actitud.

Quizás el autor podría haber aprovechado más los estudios modernos sobre pastoral de la Misa, pero creemos que los más valiosos son posteriores a la publicación alemana de la obra.

Los primeros capítulos nos parecen algo flojos. Podrían haber sido omitidos y sustituídos por una introducción mejor hecha.

La distribución de la materia en los capítulos nos parece acertada. Una introducción "ubica" en el todo la parte que va a explicar, y la conclusión recapitula lo dicho. El recurso a la Mediator Dei, como el título de la obra lo señala, es constante.

JUAN L. PEDRAZ, S. J., *Los resortes de la persuación.* (15,5 x 21 cms.; 230 págs.). Edit. Sal Terrae. Santander, 1956.

Es un método para enseñar oratoria en base a una experiencia directa. Se puede discutir la aplicación del método a otras circunstancias educacionales distintas de las del autor, pero de todas formas siempre se encontrarán orientaciones positivas extraordinarias.

Se basa en la psicología del hombre para procurar no tanto el "hablar bien", cuanto el desarrollar al máximum las cualidades naturales del educando. No nos da "recetas", sino que motiva circunstancias que provocan inspiraciones.

Si Kleutgen toma "el hablar bien" como punto de partida para darnos sus reglas, Pedraz se sitúa en el individuo para que se desarrolle hacia "su hablar bien". Dicho de otra manera: el autor ha puesto pedagogía en Kleugen.

Además, el libro está sembrado de ejemplos prácticos, recientes (Laburu, Lombardi), bien escogidos y graduados, favoreciendo, sobre todo, a nuestros alumnos de hoy, especialmente en los seminarios y escolasticados.

Fichero de Revistas Ibero - Americanas

(Publicadas en: España, Portugal, Méjico, Centro y Sud - América)

SIGLAS DE REVISTAS

AA = *Anthologica Annua*. Roma.
ACME = *Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere della Università Statale*. Milano.
AHDLM = *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*. Paris.
AIA = *Archivo Iberoamericano*. Madrid.
AIDS., *Arquivos do Instituto de Direito*. São Paulo.
Ang = *Angelicum*. Roma.
Anton = *Antonianum*. Roma.
Anth = *Anthropos*. Freibourg.
APh = *Archives de Philosophie*. Paris.
Arb = *Arbor*. Madrid.
Ark = *Arkhé*. Córdoba (Argentina).
ATG = *Archivo Teológico Granadino*. Granada.
AUCE = *Anales de la Universidad Central del Ecuador*. Quito.
AUCh = *Anales de la Universidad de Chile*. Santiago.
AUG., *Augustinus*. Madrid.
BFCL = *Bulletin des Facultés catholiques de Lyon*. Lyon.
Bib = *Biblica*. Roma.
Bo., *Bolívar*. Bogotá.
Bro = *Broteria*. Lisboa.
BUC., *Boletín de la Universidad Compostelana*. Santiago de Compostela.
BUSC = *Boletín de la Universidad Santiago de Compostela*.
BVCh = *Bible et Vie chrétienne*. Paris.
CBQ = *Catholic Biblical Quarterly. (The)*. Washington.
CdV = *Città di Vita*. Firenze.
CF = *Cuadernos de Filosofía*. Buenos Aires.
CHA = *Cuadernos Hispanoamericanos*. Madrid.
Chr = *Christus*. Paris.
ChrM = *Christ au Monde*. Roma.
CiCat = *Civiltà Cattolica*. Roma.
CiTom = *Ciencia Tomista*. Madrid.
CpRM = *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*. Roma.
Cris = *Crisis*. Barcelona.
CS., *Cahiers Sionièns*. París.
CuBi = *Cultura Bíblica*. Segovia.
CuTe = *Cuadernos Teológicos*. Buenos Aires.
CyF = *Ciencia y Fe. Buenos Aires.*
DinS = *Dinámica Social*. Buenos Aires.
EphCar = *Ephemerides Carmeliticae*. Roma.
EphM = *Ephemerides Mariologicae*. Madrid.
EphTL = *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Louvain.
EstBi = *Estudios Bíblicos*. Madrid.
Esp = *Esprit*. Paris.
EspB = *Espíritu*. Barcelona.
Est = *Estudios*. Madrid.
EstEc = *Estudios Eclesiásticos*. Madrid.

EstM = *Estudios Marianos.* Madrid.
Et = *Etudes.* Paris.
EtF = *Etudes Franciscaines.* Paris.
EX = *Ecclesiastica Xaveriana.* Bogotá.
FHC = *Facultad de Humanidades y Ciencias.* Montevideo.
Fil = *Filosofia.* Lisboa.
FS = *Fomento Social.* Madrid.
FyL = *Filosofía y Letras.* México.
G = *Gregorianum.* Roma.
GM = *Giornale di Metafisica.* Genova.
HistJB = *Historisches Jahrbuch.* Freiburg.
HTR = *Harvard Theological Review.* (*The*). Massachusetts.
Hu = *Humanitas.* Tucumán.
HyD = *Hechos y Dichos.* Zaragoza.
Ia = *Iatria.* Buenos Aires.
IyV = *Ideas y Valores.* Bogotá.
JPs = *Journal de Psychologie.* Paris.
LetV = *Lumière et Vie. Saint Alban-Leysse.* Savoie.
LThPh = *Laval Théologique et Philosophique.* Québec.
LV = *Lumen Vitae.* Bruxelles.
Lu., *Lumen.* Vitoria.
LVS = *Lumière et Vie Supllément biblique de Paroisse et Liturgie.* Abbaye de Saint-André.
Man = *Manresa.* Barcelona.
Mar = *Marianum.* Roma.
MD = *Maison Dieu.* Paris .
Mi = *Mind.* Oxford.
MiCo = *Miscelánea Comillas.* Comillas.
MonC = *Monte Carmelo.* (*El*). Burgos.
MPer = *Mercurio Peruano.* Lima.
MS = *Mundo Social.* Madrid. Zaragoza.
MSch = *Modern Schoolman.* (*The*). Saint Louis.
NEF = *Notas y Estudios de Filosofía.* Tucumán.
NoPJ = *Notas de Pastoral Jocista.* Buenos Aires.
NoT = *Norte.* Tucumán.
NoVe = *Nova et Vetera.* Ginebra.
NRTh = *Nouvelle Revue Théologique.* Louvain.
NSch = *New Scholasticism.* (*The*). Washington.
Ori = *Oriente.* Madrid.
PCat = *Pensée catholique.* (*La*). Paris.
Ped = *Pédagogie.* Paris.
Pen = *Pensamiento.* Madrid.
Pens., *Pensiero (Il).* Milano.
Ph., *Philosophia.* Mendoza.
PRMCL = *Periodica de re Morali, Canonica et Liturgica.* Roma.
QLP = *Questions Liturgiques et Paroissialles.* (*Les*). Louvain.
RAM = *Revue d'Ascétique et Mystique.* Toulouse.
RAP = *Revue de l'Action populaire* Paris.
RasF = *Rassegna di Filosofia.* Roma.
RasMI = *Rassegna mensile di Israel.* (*La*). Roma.
RB = *Revue Biblique.* Paris.
RBib = *Revista Bíblica.* Buenos Aires.
RCF., *Revista cubana de filosofía.* Cuba.
RCJS = *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales.* Santa Fe.
RCR = *Revue des Communaûtes Religieuses.* Louvain.
RD = *Revista de Derecho.* Concepción. Chile.
RDM = *Revue des Deux Mondes.* (*La*). Paris.
REcB = *Revista Eclesiastica Brasileira.* Rio de Janeiro.
RechSR = *Recherches de Science Religieuse.* Paris.
REDC = *Revista Española de Derecho Canónico.* Madrid.
RET = *Revista Española de Teología.* Madrid.
RFDCS = *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.* Buenos Aires.
RFFH = *Revista de la Facultad de Filosofía y Humanidades.* Córdoba.
RFL = *Revista da Facultade de Letras.* Lisboa.
RFLP = *Revista de Filosofía.* La Plata.
RFM = *Revista de Filosofía.* Madrid.
RFNS = *Rivista di Filosofia Neoscolastica.* Milano.
RH = *Revista de Historia.* São Paulo
RHA = *Revista de Historia de América.* México.
RHE = *Revue d'Histoire Ecclésiastique.* Louvain.
RIE = *Revista Interamericana de Educación.* Bogotá.
RIPh = *Revue Internationale de Philosophie.* Bruxelles.

RJ = *Revista Javeriana.* Bogotá.
RL = *Revue Liberale.* (*La*). Paris.
RLA = *Revista Litúrgica Argentina.* Buenos Aires.
RMM = *Revue de Métaphysique et Morale.* Paris.
RPar., *Revista de Parapsicología.* Buenos Aires.
RPF = *Revista Portuguesa de Filosofia.* Braga.
RPhL = *Revue Philosophique de Louvain.* Louvain.
RSPT = *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.* Paris.
RSR = *Revue des Sciences Religieuses.* Strasbourg.
RT = *Revue Thomiste.* Paris.
RTAM = *Récherches de Théologie Ancienne et Médiéval.* Louvain.
RTe = *Revista de Teología.* La Plata. (Argentina).
RThPh = *Revue de Théologie et de Philosophie.* Laussane.
RUNC., *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba.* Argentina.
RUO = *Revue de l'Université d'Ottawa.* Ottawa.
RyF = *Razón y Fe.* Madrid.
Sag = *Saggiatore.* (*Il*). Torino.
Sal = *Salesianum.* Torino.
Salm = *Salmanticenses.* Salamanca.
ScC = *Scuola Cattolica.* (*La*). Milano.
ScE = *Sciences Ecclésiastiques.* Montreal.
Sch = *Scholastik.* Frankfurt.
Sef = *Sefarad.* Madrid.
SeSo = *Seelsorger.* (*Der*). Wien.
So = *Sophia.* Padova.
SS = *Serviço social.* Sâo Paulo.
ST = *Sal Terrae.* Santander.
Stia = *Sapientia.* La Plata.
StZ = *Stimmen der Zeit.* München.
T = *Thought.* New York.
Teo = *Teoresi.* Messina.
Theo = *Theologica.* Braga.
ThSt = *Theological Studies.* Woostoock.
TRo = *Table Ronde.* (*La*). París.
Un = *Universidad.* Monterrey. México.
UNCo = *Universidad Nacional de Colombia.* Bogotá.
Univ. = *Universitas.* Bogotá.
UPBo = *Universidad Pontificia Bolivariana.* Medellín.
USF., *Universidad de Santa Fe.* Argentina.
VD = *Verbum Domini.* Roma.
Ve = *Verbum.* Rio de Janeiro.
VeV = *Verdade e Vida.* Recife.
VoPe = *Vozes de Petrópolis.* Petrópolis.
VSS = *Vie Spirituelle.* (*La*). Supplemento. Paris.
VyL = *Virtud y Letras.* Manizales.
VyV = *Verdad y Vida.* Madrid.
WuW = *Wissenschaft und Weltbild.* Wien.
ZKTh = *Zeitschrift für katolische theologie.* Innsbruck.

FILOSOFIA

I.—*Introducción a la Filosofía.*

1.—Conocimiento filosófico: naturaleza, valor, método, problemática.
2.—Orientaciones filosóficas: filosofía cristiana, fenomenología, existencialismo.
3.—Relaciones fundamentales: filosofía-ciencia, filosofía-religión, filosofía-vida.
4.—Enseñanza y vulgarización.
5.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

II.—*Lógica.*

1.—Lógica formal tradicional.
2.—Logística, lógica matemática, metalógica.
3.—Actualidades: congresos, bibliografía.

III.—*Crítica de las Ciencias.*

1.—Introducción: noción, valor.
2.—Crítica de las ciencias: filosofía de las ciencias, metodología, sistematización.

3.—De las ciencias matemáticas: número, estadística.
4.—De las ciencias naturales: física, química, mecánica.
5.—De las ciencias del espíritu.
6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

IV.—*Teoría del Conocimiento.*

1.—Introducción: naturaleza, método.
2.—Valor del conocimiento: epistemología del objeto, mundo exterior.
3.—Formas del conocimiento: intuición, abstracción, inducción.
4.—Verdad y error: criterios.
5.—Evidencia y certeza: opinión, creencia.
6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

V.—*Metafísica Ontológica.*

1.—Antropología: expresión.
2.—Ontología: analogía, unidad, trascendentales.
3.—Metafísica: acto y potencia, sustancia y accidente.
4.—Bien y mal.
5.—Principios del ser.
6.—Causas del ser.
7.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VI.—*Teodicea.*

1.—Introducción: naturaleza, método.
2.—Conocimiento y existencia de Dios.
3.—Naturaleza estática: unicidad, eternidad, inmensidad.
4.—Atributos dinámicos: creación, concurso, providencia.
5.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VII.—*Filosofía Natural.*

1.—Introducción: naturaleza, método, relación de ciencia con filosofía.
2.—Cosmología filosófica: cuerpo, espacio, tiempo.
3.—Teoría científica: quanta, relatividad, cosmogonía.
4.—Psicobiología: vida, principio vital.
5.—Ciencias biológicas: biología, genética.
6.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

VIII.—*Psicología.*

1.—Introducción: método, relación de ciencia con filosofía.
2.—Psicología experimental: método, datos.
3.—Psicología metafísica: sensación, memoria, intelección, volición.
4.—Psicología social: relaciones interpersonales, masa.
5.—Psicología genética: niños, adolescentes, adultos.
6.—Psicología individual: temperamento, capacidad.
7.—Psicología aplicada: criminología, psicología industrial.
8.—Psicopatología: psiquiatría, psicoterapia.
9.—Psicología profunda: inconsciente, sueño.
10.—Parapsicología: fenómenos diversos.
11.—Psicología comparada: animal y humana.
12.—Actualidades: congresos, documentos, bibliografía.

IX.—*Etica.*

1.—Introducción: nautraleza, método, relación con la teología moral.
2.—Etica general: sujeto, norma, objeto.
3.—Etica individual: deberes consigo mismo, con Dios, con los otros.
4.—Etica social: sociedad, familia, patria, sociedad internacional.
5.—Actualidades: congresos, bibliografía.

X.—*Filosofía del Derecho.*

1.—Derecho: noción, fin, fuentes.
2.—Persona: jurídica y moral.
3.—Derechos: penal, internacional, civil y político.
4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XI.—*Filosofía del Lenguaje.*

1.—Introducción: psicología lingüística.
2.—Naturaleza del lenguaje.
3.—Origen, evolución .
4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XII.—*Filosofía del Arte.*

1.—Introducción: naturaleza, método, concepciones.
2.—Objeto estético.
3.—Experiencia estética.
4.—Artes: pintura, escultura, música.
5.—Actualidades: congresos, bibliografías.

XIII.—*Sociología.*

1.—Introducción: método, relaciones con otras ciencias.
2.—Sociografía: estadísticas.
3.—Teorías y tendencias sociales: comunismo, liberalismo, doctrina social católica.
4.—Vida social: familia, clases sociales, profesión, plagas, sociología religiosa.
5.—Problemas del trabajo: agro, industria, comercio, salarios, huelgas.
6.—Acción social: educación, higiene, seguro social, prensa y difusión, cooperativas, vivienda.
7.—Organización social: profesiones, sindicatos, partidos políticos.
8.—Economía: producción —capital y trabajo (empresa)— distribución, consumo ,impuestos, geografía económica.
9.—Problemas demográficos: natalidad, migraciones.
10.—Historia de la sociología.
11.—Actualidades: bibliografías, semanas sociales, congresos, documentos pontificios.

XIV.—*Filosofía de la Cultura.*

1.—Introducción: método, estudios comparativos.
2.—Cultura general: reconstrucción, progreso, humanismo.
3.—Elementos y causas de la cultura: técnica, religión.
4.—Historia de la cultura y culturas.
5.—Actualidades.

XV.—*Filosofía de la Historia.*

1.—Introducción: método, estudios comparativos.
2.—Interpretaciones de la historia.
3.—Historia: naturaleza, causas, fin.
4.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XVI.—*Filosofía de la Educación.*

1.—Introducción: noción, método, fines.
2.—Educación de la inteligencia, de la afectividad, del carácter.
3.—Educación moral y religiosa.
4.—Educación social, nacional, civil.
5.—Educación física.
6.—Educación por edades
7.—Educación escolar.
8.—Educadores.
9.—Historia: escuelas, métodos.
10.—Actualidades: congresos, bibliografía.

XVII.—*Historia de la Filosofía.*

1.—Griegos y romanos.
2.—Padres: siglos I-VII.
3.—Medievales: hasta el siglo XV.
4.—Renacimiento: siglo XVI.

5.—Edad moderna: hasta el siglo XIX.
6.—Edad contemporánea: siglo XX.
7.—Filosofías orientales.
8.—Actualidades: congresos, bibliografía.

TEOLOGIA

I.—*Teología Fundamental.*

1.—Introducción a la teología: método.
2.—Filosofía de la religión: psicología religiosa.
3.—Revelación.
4.—Fe.
5.—Apologética de la Iglesia: protestantes, ortodoxos.
6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

II.—*Teología dogmática.*

1.—Iglesia y Tradición.
2.—Dios Uno y Trino.
3.—Creación y Elevación.
4.—Cristología.
5.—Gracia y virtudes.
6.—Sacramentos.
7.—Escatología.
8.—Actualidades: congresos, bibliografía.

III.—*Mariología.*

1.—Teología.
2.—Historia.
3.—Aplicaciones.
4.—Actualidades: congresos, bibliografías.

IV.—*Teología moral.*

1.—Principios.
2.—Virtudes y preceptos.
3.—Sacramentos.
4.—Moral profesional.
5.—Historia.
6.—Actualidades: congresos, bibliografía.

V.—*Cánones.*

1.—Fuentes y principios.
2.—Personas físicas y morales.
3.—Cosas.
4.—Procesos.
5.—Delitos y penas.
6.—Historia.
7.—Actualidades: congresos, bibliografía.

VI.—*Sagrada Escritura.*

1.—Introducción general y particulares.
2.—Textos y traducciones.
3.—Apócrifos.
4.—Exégesis y problemas del AT.
5.—Exégesis y problemas del NT.
6.—Vida de Cristo.
7.—San Pablo.
8.—Teología bíblica.
9.—Ciencias auxiliares.
10.—Biblia y vida: experiencias, congresos, bibliografía.

VII.—Teología espiritual.

1.—Vida espiritual.
2.—Vida sacerdotal.
3.—Vida religiosa.
4.—Hagiografía.
5.—Historia de la espiritualidad.
6.—Actualidades: congresos, bibliografía.
7.—San Ignacio.

VIII.—*Historia.*

1.—Arqueología cristiana.
2.—Santos Padres.
3.—Herejías.

4.—Magisterios: concilios, símbolos
5.—Teólogos medievales.
6.—Teólogos posteriores.
7.—Teólogos acatólicos.
8.—Teología de la historia.
9.—Actualidades: Congresos, bibliografía.

IX.—*Pastoral y Liturgia.*

1.—Fundamentos.
2.—Organizaciones: A. C., congregaciones.
3.—Pastoral de la doctrina: catequética, predicación.
5.—Pastoral parroquial.
6.—Ejercicios espirituales.
7.—Pastoral litúrgica: sacramentos menos Euc. y penit., oficios, paralit.
8.—Santa Misa.
9.—Dirección espiritual: confesión, problemas vocacionales, pastoral especial con hombres, mujeres.
10.—Psicología pastoral.
11.—Arte sagrado: canto, arquitectura.
12.—Historia.
13.—Actualidades: congresos, experiencias, bibliografía.

FILOSOFIA

I. — INTRODUCCION A LA FILOSOFIA

1

252. Sciacca, M. F., *Esencia educativa de la "inútil" fiolsofía,* NoT, 8 (1955), 3-6.

2

253. Aranguren, J. L. L., *El diálogo católico con el existencialismo y la ética.* CHA, XXIII (1955), 131-138.

254. Cardenas, H., *En torno al influjo del existencialismo.* CF, VI-VIII (1953-1954), 37-40.

3

255. Ortúzar Arriaga, M., *La cuestión de la ciencia humana.* Est., XI (1955), 65-85.

III. — CRITICA DE LAS CIENCIAS

4

256. Due Rojo, Ant. *Crisis filosófica en las ciencias físico-naturales.* Pen., 11 (1955), 189-199.

257. Vytautas M., *El problema epistemológico de las ciencias naturales.* EX, V (1954), 189-248.

V. — METAFISICA ONTOLOGICA

1

258. Barthes, R., *Escrituras políticas.* CHA, XXIII (1955), 37-44.

Distinción entre lenguaje, estilo y escritura, antes de entrar en el tema político.

259. Brüning, W., *La imágen del hombre en el trascendentalismo actual.* CF, VI-VIII (1953-1954), 13-22.

260. Brüning, W., *La imágen en las filosofías del racionalismo.* MPer., XXX (1955), 399-407.

261. Bueno Martínez G. *Las estructuras "metafísicas".* RFM., XIV (1955) 223-292.

262. Caturelli, A., *El hombre ante la muerte.* NoT, 8 (1955), 13-17.

263. Cevallos, S., *El juicio de afirmación como fundamento de la metafísica.* EX, V (1955), 97-122.

264-265. Sciacca, M. *O composto humano na Filosofia de Santo Agostinho.* RPF., 11 (1955), 125-141.

2

266. Derisi, Oct., *Método, sentido y alcance de la investigación metafísica en Heidegger y S. Tomás.* (1) Sta., 10 (1955), 91-109.

267. Oromí, M. *Una metafísica esencialista.* Est., 13 (1955), 177-228.

3

268. Elorduy, El., *La metafísica augustiniana.* Pen., 11 (1955), 131-170.

269. Ortúzar Arriaga, cfr. ficha 255.

4

270. Virasoro, R., *Libertad y valor.* CF, IV-VIII (1953-1954), 7-11.

VI. — TEODICEA

2

271. Martins, Diam., *Deus no Sistema de Santo Agostinho.* RPF., 11 (1955), 177-189.

VII. — FILOSOFIA NATURAL

2

271a. Sciacca, M. F., *La dialéctica inclusiva del acto voluntario.* RFM., XIV (1955), 205-222.

3

272. Gagean, D., *Sobre os Problemas unitarios da Fisica contenmporanea.* Fil., 5 (1955), 20-33.

5

273. Rubio Huertos, M., *Sobre la naturaleza y origen de los virus.* Arb, XXX (1955), 402-409.

6

274. Muniategui, F., *El desafortunado testamento teológico de Einstein.* Sic, 18 (1955), 258-261.

VIII. — PSICOLOGIA

3

275. Barbosa, P. J. *Santo Agostinho e a Imortalidade da Alma.* RPF., 11 (1955), 154-165.

276. Pagano de S. Sérgio, S., *A imortalidade da alma e o anti-filosófico de uma reincarnação.* Ve., 12 (1955), 157-172.

9

277. Manzana, J., *El problema de lo inconsciente y su interpretación en Freud.* Lu., IV (1955), 133-153.

IX. — ÉTICA

I

278. Aranguren, J.L.L., cfr., ficha 253.

2

279. Virasoro, R., cfr., ficha 270.

3

280. Leme Lopes, Fr., *A propósito da legitima defesa.* Ve., 12 (1955), 199-206.

X. — FILOSOFÍA DEL DERECHO

3

281. Izurieta, J. J., *El concepto de política.* RCJS, XVII (1955), 109-126.

282 Quintano Ripolles, A., *Existencialismo y Derecho Penal.* RFDCS, X (1955), 293-316.

283. Silveira, A., *A Crise Penal em Nossa Terra.* VoPe, 13 (1955), 35-41.

4

284. Austria-Hungría, O., *Crítica del estado moderno.* CHA, XXIII (1955), 22-36.

285. Valladâo, H. *O. Direito Latino-Americano.* Ve., 12 (1955), 139-156.

XII. — FILOSOFÍA DEL ARTE

4

286. Ibánez, M. C., *Heidegger y una nueva interpretación de lo poético.* CF, VI-VIII (1953-1954), 41-43.

XIII. — SOCIOLOGÍA

2

287. Godoy, Hor., *La Sociología religiosa y sus primeros pasos.* RTe., 17 (1955), 25-32.

3

288. Stamatu, H., *Nacionalismo, federalismo, comunitarismo, a la luz de la fe cristiana.* Ori, V (1955), 97-108.

289. Velarde, F., *El capitalismo y la información en los EE.UU.* CHA, XXIII, (1955), 142-156.

4

290. J. R. V., *Sentimiento social de la adolescencia.* RIE., 14 (1955), 77-81.

6

291. Fernández, J. M., *Segunda enseñanza para la clase obrera.* RIE., 14 (1955), 69-76.

292. Maíllo, A., *La educación en una sociedad de masas.* CHA, XXIII, (1955), 157-166.

8

293. Figueiredo, E. E. de, *Problemas Econômicos do Momento.* VoPe, 13 (1955), 54-59.

294. Rubio García, L., *Nuevos caminos de la economía iberoamericana.* CHA, XXIII (1955), 295-310.

11

295. Elorriaga Ag., *La vivienda rural venezolana.* Sic., 18 (1955), 161-163.

296. Molitor, B., *El problema social actual y el catolicismo alemán.* RyF., 151, (1955), 497-506.

XIV. — FILOSOFÍA DE LA CULTURA

1

297. Schmaus, Michael. *Teología de la cultura.* Dia 3 (1955), 5-18.

2

298. Disandro, C. A., *El sentido de la "Humanitas".* Dia, 3 (1955), 45-60.

XV. — FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

2

299. Disandro, C., Cfr. ficha 298.

300. Saraiva, M.M., *O. Tempo e a Histórica em Santo Agostinho.* Fil., 5 (1955), 1-19.

XVI. — FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

4

301. Maíllo, A., Cfr., ficha 292.

7

302. Fernández, J. M. Cfr. ficha 291.

303. González, J., *Orientación de la educación secundaria.* (cont.), RIE., 14 (1955), 82-89.

XVII. — HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

1

304. Ribeiro, A., *Aristóteles e a Tradicão portuguesa.* Fil., 5 (1955), 34-44.

2

305. Barbosa, P., Cfr. ficha 275.

306. Elordu, El., Cfr., ficha 268.

307. Martins, Diam., Cfr. ficha 271.

308. Saraiva, M. M., Cfr. ficha 300.

309. Sciacca, M., Cfr., ficha 264.

310. Zaragüeta, J., *¿Augustinismo o Escolasticismo?.* RFM. XIV (1955), 177-204.

3

311. Derisi, O., Cfr. ficha 266.

312. Torelló, R.M., *El ockhamismo y la decadencia escolástica en el siglo XIV*. Pen., 11 (1955), 171-188.

313. Zaragüeta, J., Cfr. ficha 310.

4

314. Goncalves, A.M. *O Tomismo indefectível de Frei João de São Tomás*. Fil., 5 (1955), 45-51.

5

315. Astrada, C., *El pensamiento de Schelling, y las tareas del presente*. CF, VI-VIII (1953-1954), 23-35.

316. Brüning, W., Cfr. ficha 260.

317. Casas, M. G., *Rosmini y la filosofía existencial*. NoT., 8 (1955), 7-11.

318. Láscaris Comneno C., *Análisos del "Discurso del método"*. RFM, XIV (1955), 293-352.

319. Oltra, M., *El nihilismo de Nietzsche, sus consecuencias y su superación*. VyV., 13 (1955), 151-176.

320. Pimentel, M., *As idéias Fundamentais de Vico*. VoPe, 13 (1955), 113-120.

Introducción a las ideas de Vico, acerca de la unidad y universalidad del derecho.

321. Pimentel, M., *João Bateista Vico e seu pensamento jurídico*. VoPe, 13 (1955), 1-9.

322. Rintelen, F. J. von, *La comprensión de la naturaleza en Goethe*. RUNC, XLII (1955), 51-72.

323. Vélez Correa, J., *Kant refuta el idealismo*. EX, V (1954), 77-188.

6

324. Barata Tavares, A., *O Existencialismo em Portugal*. Fil., 5, (1955), 52-62.

325. Brüning W., Cfr. ficha 259.

326. Cárdenas, H., Cfr. ficha 254.

327. Due Rojo, Ant., Cfr. ficha 256.

328. Ibáñez, M. C., Cfr. ficha 286.

329. Quintano Ripolles., Cfr. ficha 282.

330-331. Wagner de Reyna, Alberto., *Síntesis de mi pensamiento*. Día, 3 (1955), 36-44.

TEOLOGIA

I. — TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

1

332. Ibáñez Arana, A., *"La Tradition" de Oscar Cullmann*. Lu., IV (1955), 154-169.

II. — TEOLOGÍA DOGMÁTICA

1

333. Girardet, J. M., *Pedro, el fundamento de la Iglesia, en la obra de Oscar Cullmann*, CuTe., 14 (1955), 50-62.

334. Gurgel, M., *Sentir com a Igreja.*, VoPe, 13 (1955), 225-256.

335. Lorscheider, A., *"Fora da Igreja não há Salvação"*. REcB, XV (1955), 315-334.

336. Salaverri, J., *La Potestad de Magisterio Eclesiástico y asentimiento que le es debido*. Est. Ec., 29 (1955), 155-196.

2

337. Miegge, G., *Electos y réprobos en el pensamiento de Karl*

Barth. CuTe., 14 (1955), 41-49.

338. Rodríguez, M., *La justicia original según Zumel y Saavedra.*, Est., XI (1955), 25-46.

3

339. Alonso, J. M., *De visione Dei.* Est., XI (1955), 141-151.

340. Majola, N., *Pecado Original e Naturaleza decaída.*, REcB, XV (1955), 295-314.

341. Moena, A., *Ordem natural e ordem Sobrenatural.* REcB., XV (1955), 283-294.

4

342. Roxo, R., *A. Redençâo Cósmica.* REcB, XV (1955), 335-348.

5

343. Llamera, M., *Unidad de la Teología de los Dones según Santo Tomás.* RET., XV (1955), 217-270.

6

344. Fernández Jiménez, M., *A propósito de una teoría reciente sobre la suerte de los niños que mueren sin bautismo.* RET., XV (1955), 271-294.

345. Greenstock, D. L. *En torno al problema de los niños que mueren sin bautismo.* Salm., 2(1955), 245-264.

III. — MARIOLOGÍA

1

346. Aperribay, B., *La encíclica "Ad caeli Reginam" y la realeza de María.* VyV., 13 (1955), 137-150.

347. Garcia Garcés, N., *De regali Corde B. M., Virginis.*, EphM., 5 (1955), 169-190.

348. Gómez, El., *La Inmaculada Concepción de María según el Ilmo. Fr., Pedro de Oña.*, (1560-1626). Est., XI (1955), 11-24.

349. Hernández, J. F., *La maternidad divina de María.* CuBi, 12 (1955), 147-152.

Prepara al católico para responder a las objeciones protestantes.

350. Sdo. Corazón E. del., *Los Salmanticenses y la Inmaculada: su tesis sobre la redención y el débito de la Virgen.* Salm., 2 (1955), 265-298.

2

351. Castro, M. de, *Legislación inmaculista de la Orden en España.* AIA., 15 (1955), 35-103.

352. Cura Pellicer, L., *Santidad positiva de María en su Inmaculada Concepción, según el Venerable Padre Luis de la Puente.* MiCo., XXIII (1955), 9-79.

353. Delgado, J. M., *Una célebre discusión acerca del débito del pecado original en la Virgen Santísima.* EphM., 5 (1955), 191-210.

354. Eguiluz, A., *El P. Alva y Astorgay sus escritos inmaculistas.* AIA., 15 (1955), 497-594.

355. Nicolau, M., *María en la vida de las almas.* RyF, 151 (1955), 453-464.

356. Recio, A., *La Inmaculada en la predicación franciscano-española.* AIA., 15 (1955), 105-200.

357. Uribe., A., *La Inmaculada en la literatura franciscano-española.* AIA., 15 (1955), 201-496.

358. Vergara, J., *La Maternidad espiritual de la Sma. Virgen en la Tradición divino-apostólica.* EX., IV (1954), 5-56.

3

359. Frías, L., *Antigüedad de la Fiesta de la Inmaculada Concepción en las Iglesias de España. Algunos apuntes recogidos* por. MiCo., XXIII (1955), 81-154.

IV. — TEOLOGÍA MORAL

2

360. Peinador, A., *Materia grave en el pecado de hurto.* Salm., 2 (1955), 221-244.

3

361. Mac Gregor, F., *Tres conferencias sobre el divorcio.* M. Per., XXX (1955), 311-351.

4

362. Baliña, L. M., *La conciencia Médica ante la Profilaxis Venérea.* Ia., 26 (1955), 70-93.

363. Saz-Orozco, C., *La Psicocirugía y sus problemas morales.* RyF., 151 (1955), 581-596.

V. — CÁNONES

1

364. Anaya, J. de, *¿Existen leyes excepcionales?.* EX., IV (1954), 57-76.

2

365. Prada, de J. M., *La incapacidad para suceder, del confesor.* REDC., (1955), 437-457.

3

365a. Oesterle, D. G., *De relatione homosexualitatis ad matrimonium.* REDC. (1955), 7-60.

4

366. Cabreros de Anta, M., *La prórroga de la competencia judicial y el fuero de la conexión.* REDC, (1955), 325-352.

367. Castañeda, Eud., *Las causas de separación temporal por amencia.* REDC., (1955), 383-412.

368. Oviedo Cavada, C., *Teoría general del recurso judicial.* Est., XI (1955), 85-140.

6

369. Heggelbacher, Oth. *Orden Sacramental y Derecho Canónico en los primeros tiempos del cristianismo.* RTe., 17 (1955), 39-48.

370. Langasco, de Ag., *El Cardenal Vives y la codificación del Derecho canónico.* REDC., (1955), 457-476.

371. Losada Cosme, R., *Las relaciones canónicas en función de autenticidad, universalidad y unificación del Derecho.* REDC., (1955), 61-113.

372. Sánchez, J., *Normas prácticas sobre el "stylus" en los Dicasterios romanos.* REDC., (1955), 477-493.

VI. — SAGRADA ESCRITURA

1

373. Azevedo, M., *Um Evangelho Primitivo à base das Três Sinóticos?.* REcB, XV (1955), 349-362.

374. Miller At. *De los diversos sentidos de la S. Escritura,* RBib, 17 (1955), 43-47.

375. Bernard, J.,*A Origem do Mundo.* VoPe, 13 (1955), 144-153. Opiniones de exegetas y astrónomos sobre la cosmogonía mosaica.

376. Bravo, C. *La especie moral del primer pecado según Gén. I-III.* EX., IV (1954), 293-334.

377. Frank-Duquesne, Al-Bert, *Rahab, la cortesana, ascendiente de Cristo.* Dia, 3 (1955), 19-35.

378. Lákatos, Eug., *Salmo 44* (45) (cont.). RBib., 17 (1955), 40-42.

379. Planas, F. *El plan del Profeta.* CuBi, 12 (1955), 153- 157. Estudia las acciones simbólicas de Ezequiel, 4,9-17 y 12, 17-20.

5

380. Herranz, A. *Las parábolas. Un problema y una solución.* CuBi, 12 (1955), 129-137.

381. Leal, J. *El Plan Literario del III Evangelio y la Geografía.* EstEc. 29 (1955), 197-216.

6

382. Bläser, P. *Actitud de Jesús frente al matrimonio.* RBib., 17 (1955), 37-39.

383. Priori, Ant., *Los Salmos en la vida y doctrina de N. S. J. C.* RBib., 17 (1955), 52-54.

8

384. Sabanes, J. R. *Los alcances cósmicos de la redención.* CuTe., 14 (1955), 3-19.

10

385. de Hauser, F., *Los frutos del Espíritu Santo.* RBib., 17 (1955) 50-51.

386. Dell'Oca, El., *Vir oboediens loquetur victorias.* RBib., 17 (1955), 48-49.

387. Valenzuela, R. *El mensaje de la Biblia para el hombre moderno.* CuTe., 14 (1955), 20-31.

VIII. — HISTORIA

4

388. Alonso, J. M., *El Concilio de la Calcedonia. Historia y actualidad.* RET, XV (1955), 293-306.

5

389. Llamera, M., Cfr. ficha 343.

6

390. Sdo. Corazón E. del Cfr. ficha 350.

391. Gómez, El., Cfr. ficha 348.

392. Rodríguez, M., Cfr. ficha 338.

7

393. Girardet, J. M. Cfr. ficha 333.

394. Ibáñez Arana, A. Cfr. ficha 332.

395. Miegge, G. Cfr. ficha 337.

8

396. Pipper, O. *A interpretação cristã da Historia.* RH. 6 (1955), 23-36.

397. Yurre, Gr. de, *La teología de los sistemas sociales.* Lu., IV (1955), 24-53; 97-132; 193-223.

IX. — PASTORAL Y LITURGIA

5

398 - 399. García, G., *O problema do Apostolado Parroquial.* REcB, XV (1955), 274-282.

11

400. Maeso, G., *La más excelente interpretación de los salmos.* CuBi, 12 (1955), 158-162.
Tal es el canto gregoriano.

13

401. Puente Ojea, G., *Problemática del catolicismo actual.* CHA, XXIII (1955), 3-21.

SELECCION DE REVISTAS

(Publicadas en Europa y Norte América)

FILOSOFIA

III. — CRITICA DE LAS CIENCIAS

2

402. Goldschmidt, V., *La Ligne de la République et la classification des sciences.* RIPh, IX (1955), 237-255.

IV. — TEORIA DEL CONOCIMIENTO

2

403. Sciacca, M. F., *Les éléments fondamentaux de la gnoséologie rosminiene.* RPhL, 53 (1955), 225-238.

V. — METAFISICA ONTOLOGICA

1

404. Deku, H., *De l'ambiguïté.* DV., 27 (1955), 67-90.

405. Delfgaauw, B., *L'être humain comme être-question.* GM, X (1955), 398-406.

406. Grégoire, F., *L'aspect rationel dans l'idéal de la connaissance humaine.* RPhL, 53 (1955), 197-224.

407. Lavelle, L., *Notes sur le sujet: pourqui y a-t-il un monde?* GM, X (1955), 384-386.

408. Le Senne, F., *Introduction à la description de l'espérance.* GM, X (1955), 361-383.

409. Maritain, J., *Il filosofo nella società.* RFNS, XLVII (1955), 253-256.

410. Morel, G., *La nature du symbole.* MD, 42 (1955), 98-105.

2

411. Arata, C., *La trascendentalità dell'essere.* RFNS, XLVII (1955), 201-224.

412. Owens, J., *The Intelligibility of Being.* G., 36 (1955), 169-193.

413. Sciacca, M. F., *Atto ed essere.* GM, 10 (1955), 69-84.

3

414. Lugarini, L., *Il Problema delle categorie in Aristotele.* ACME, VIII (1955), 3-108.

415. Maurer, Ar., *St. Thomas and the Analogy of Genus.* NSch., 29 (1955), 127-144.

4

416. Colin, P., *La philosophie de Gabriel Marcel.* DV, 27 (1955), 127-134.

5

417. Devaux, A. A., *La philosophie comme expérience totale selon René Le Senne.* GM, X (1955), 407-427.

VI. — TEODICEA

3

418. Rauwens, J., *Le problème philosophique des attributs de Dieu et leur valeur normatives pour l'action.* RPhL, 53 (1955), 165-196.

VII. — FILOSOFIA NATURAL

3

419. Journet, Ch., *Sur les origines du monde.* A propos d'un livre récent. NoVe, 2 (1955), 136-144.

Se refiere al de M. Grison, "Problèmes d'origines. L'univers, les vivants, l'homme".

420. Petri, W., *Die Welt als Ganzes.* StZ. 156 (1955), 177-187.

421. Weisheipl, J. A., *Space and Gravitation.* NSch., 29 (1955), 175-223.

5

422. Bertrand-Serret, M., *Derniers échos d'une imposture.* P-Cat, 37 (1955), 88-89.

423. Bosio, G., *Recenti acquisizioni sulla structura dei batteri.* CiCat, 106-II (1955), 400-410.

424. Bosio, G., *Perché s'invecchia?* CiCat, 106-II (1955), 619-627.

425. Cuénot, C., *Teilhard de Chardin et les philosophos.* TRo, 90 (1955), 36-40.
La actitud filosófica del P. Teilhard de Chardin.

426. Jacob, Ch., *Notice sur l'oeuvre scientifique du P. Teilhard de Chardin.* TRo, 90 (1955), 15-18.

427. Overhage, P., *Zur Organismengeschichte.* StZ. 156 (1955), 24-34.

428. Piveteau, J., *L'histoire de la vie et les origines de l'espèce.* TRo, 90 (1955), 31-35.
La obra paleontológica del P. Teilhadr de Chardin.

429. Wildiers, N. M., *L'experience fondamentale du P. Teilhard de Chardin.* TRo, 90 (1955) 41-54.

VIII. — PSICOLOGÍA

2

430. Gillon L.B., *Relatio transcendentalis et quaestio scholastica: utrum angelus et anima differant specie.* Ang., XXXII (1955), 105-116.

431. Heuyer, G., *Troubles du langage chez l'enfant.* JPs., 52 (1955), 232-242.

432. Malrieu, Ph., *Quelques problèmes de la vision des couleurs chez l'enfant.* JPs., 52 (1955), 222-231.

433. Maugé., G., *Réprésentaetions du mouvement et schématisation.* JPs., 52 (1955), 243-252.

3

434. Farrely M. J., *Existence, the Intellect, and the Will.* NSch., 29 (1955), 145-174.

11

435. Hebb, D.O., et Mahut, H., *Motivation et recherche du changement perceptif chez le Rat et chez l'Homme.* JPs., 52 (1955), 209-221.

436. Siegmund G. *Tiersprache und Menschensprache.* StZ. 156 (1955), 6-17.

IX. — ÉTICA

1

437. Bednarski, F., *Propria principia Ethicae methodo axiomatica ordinandae.* Ang., XXXII (1955), 3-20.

2

438. Hauwens, J., Cfr. ficha 418.

3

439. Bender, L., *Furti definitio.* Ang., XXXII (1955), 21-34.

440. Bergevin, A. de, *Pour une éthique de la femme.* Esp., 23 (1955), 740-758.

4

441. Maritain, J., Cfr., ficha 409.

X. — FILOSOFÍA DEL DERECHO

1

442. Journet, Ch., *"L'Essai sur la paix perpétuelle" de Emmanuel Kant.* NoVe, 2 (1955), 127-135.

3

443. Lener, S., *Forma dello Stato, revisione costituzionale e diritti di libertà.* CiCat, 106-II (1955), 604-618.

444. Levasseur, G., *Le travail et le droit.* LetV., 20 (1955), 101-128.

XII. — FILOSOFÍA DEL ARTE

4

445. Schul, P. M., *Platon et la musique de son temps.* RIPh., IX (1955), 276-287.

XIII. — SOCIOLOGÍA

3

446. Niel., *La philosophie du travail chez Hegel et chez Marx. Choix de Textes.* LetV., 20 (1955), 23-48.

4

447. D u m o n t, R., *Le "prolétariat oublié" et l'expansion agricole.* Esp., 25 (1955), 897-916.

Con detalles de la política agraria en Francia, y en países infra-desarrollados.

448. L a c r o i x, J., *La promotion du travail dans la pensée et la civilization modernes.* LetV., 20 (1955), 7-22.

449. L e v a s s e u r, G., Cfr. ficha 444.

450. M e n d r a s, H., *Le paysan et le technicien.* Esp., 25 (1955), 917-928.

451. S e r r a n d, o.p. A., *Travail, Jeu, Contemplation.* L e t V., 20 (1955), 49-72.

Cómo situar el trabajo junto al juego y la contemplación.

5

452. H a n i q a u t, J., *Salariés agricoles.* Esp., 25 (1955), 968-976.

Parte del estudio, hecho en Francia, es sugestivo para otros países.

6

453. B r u c c u l e r i, A., *L'apertura fondamentale.* CiCat, 106-II (1955), 359-366.

Líneas fundamentales del movimiento obrero cristiano.

454. D u m o n t, R., Cfr., ficha 447.

455. F r a i s s e, P., *L'enseignement en milieu rural.* Esp. 25 (1955), 952-961.

Las encuestas demuestran que los campesinos sacan poco provecho de la edad escolar.

456. T o p s h e e, G., *Educación rural de los adultos.* RIE, XIV (1955), 146-152.

7

457. B e r g m a n n, D., et M o u t o n., *Les coopératives et leurs problèmes.* Esp., 25 (1955), 936-951.

La solución es la educación e información constante de los interesados, cultivándoles el sentido social.

8

458. C h i o m e n t i, R., *Piú importante di un codice un manuale di economia politica.* C i C a t, 106-II (1955), 182-190.

XIV. — FILOSOFÍA DE LA CULTURA

459. C a m b a r o, A., *Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo.* Sag., V (1955), 121-157.

460. H e e r, Fr., *L'Héritage Europe.* DV., 27 (1955), 21-54.

XV. — FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

2

461. C o t t i e r, M. M., *Sur la philosophie de l'histoire.* NoVe, 2 (1955), 117-126.

A propósito del libro de Joseph Pieper "La Fin des Temps".

462. S c a r p e l l i n i, C., *Logica della storia in S. Agostino.* RFNS, XLVII (1955), 257-259.

XVI. — FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

1

463. S i m o n s, J. W., *Liberal Education as Trasmissor of Values.* T, XXX (1955), 165-173.

2

464. B e r t i e r, G., *L'éducation de la pureté.* Ped, 10 (1955), 75-87.

3

465. D o u s s e l i n, G., *Une expérience de vie liturgique chez les enfants.* MD, 42 (1955), 151-161.

466. F r i s q u e s, J., *Une expérience de renouveau liturgique dans une école secondaire.* LV., 10 (1955), 357-371.

467. S a u v a g e, J., *Comment faire entrer les jeunes de nos collèges dans la prière de l'Eglise.* MD, 42 (1955), 59-78.

4

468. T o p s h e e, G., Cfr., ficha 456.

7

469. M a n t o v a n i, E., *Il disegno nell'educazione.* Sag. V (1955), 211-242.

9

470. Valentini, E., *Un valido sostenitore della scuola cattolica.* CiCat, 106-II (1955), 68-74.

XVII. — HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

1

471. Andreoni, G., *Per una interpretazione di Platone.* ACME, VIII (1955), 109-118.

472. Galli, G., *Sullo Jone di Platone.* Sag., V (1955), 191-209.

473. Goldschmidt, V. Cfr. ficha 402.

474. Lanzalaco, A., *Il convenzionalismo platonico del Cratilo.* ACME, VIII (1955), 205-248.

475. Lugartini, L., Cfr. ficha 414.

476. Moreau, J., *Platon el le phénoménisme.* RIPh, IX (1955), 256-275.

477. Robinson, R., *The Theory of Names in Plató's Cratylus.* RIPh, IX (1955), 221-236.

478. Ross, D., *The date of Plato's Cratylus.* RIPh., IX (1955), 187-196.

479. Schaerer, R., *La structure des dialogues métaphysiques.* RIPh, IX (1955), 197-220.

480. Schul, P.M., Cfr. ficha 445.

481. Verbeke, G., *Thémistius et le "De unitate intellectus" de saint Thomas.* RPhL., 53 (1955), 141-164.

2

482. Scarpellini, C., Cfr., ficha 462.

3

483. Maurer, Ar., Cfr. ficha 415.

484. Platzeck, Erh., *De valore ad mentem B. Raimundi Lulli.* Anton., 30 (1955), 151-184.

5

485. Journet, Ch., Cfr. ficha 442.

486. Sciacca, M., Cfr., ficha 403.

487. Siemes, J. B., *Friedrich Schlegel als Vorläufer christlicher Existenzphilosophie.* Sch. XXX (1955), 161-185.

6

488. Battaglia, F., *La lezione spiritualistica di G. Gentile.* GM., 10 (1955), 2-24.

489. Berger, G., *La vocation dans la philosophie de René Le Senne.* GM., X (1955), 390-397.

490. Carlini, A., *Per una diffesa del problematicismo di U. Spirito.* Sag. V (1955), 243-260.

491. Carlini, A. *Quel ch'io debbo al Gentile.* GM., 10 (1955), 25-34.

492. Chiavacci, G., *L'eredità di Gentile.* GM 10 (1955) 35-45.

493. Devaux, A.A., Cfr. ficha 417.

494. Dumery, H., *Le Senne et Blondel.* GM, X (1955), 426-431.

495. Foret, A., *De l'idealisme au spiritualisme.* GM, X (1955), 432-439.

La obra original de Le Senne; el haber llegado al espiritualismo.

496. Guzzo, A., *Le Senne e il dovere.* GM, X (1955), 440-450.

497. Guzzo, A., *Incontri con Giovanni Gentile.* GM., 10 (1955), 46-68.

498. Niel, Cfr. ficha 446.

499. Morot-sir, E., *De l'idealisme à l'axiologie.* GM, X (1955), 462-477.

La obra de Le Senne.

500. Paggiaro, L., *Dove va la filosofia, oggi?* CdV, X (1955), 163-171.

501. Schiavone, M., *Il pensiero filosofico di Ludwing Wittgenstein alla luce del "Tractatus logico-philosophicus".* RFNS, XLVII (1955), 225-252.

502. Stefanini, L., *L'entimema personalistico di Giovanni Gentile.* GM., 10 (1955), 85-102.

TEOLOGIA

I. — TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

1

503. K u n i c i c, J., *S. Thomas et theologia "kerygmatica"*. Ang., XXXII (1955), 35-51.

2

504. F o s t e r, M. B., *La philosophie anglaise contemporaine et la théologie*. RThPh (1955), 111-119.

505. P e u r s e n, C. A. van, *Philosophie et Théologie*. RThPh, 1955, 106-111.

506. R i d e a u, E., *La conversion de Paul Claudel. Notes théologiques*. NRTh., 887 (1955). 359-371.

507. T h é v e n a z, P., *Assurance de la philosophie et inquiétude de la foi*. RThPh (1955), 120-136.

5

508. B a i n b r i d g e, Gr., *L'ortodoxie*. LetV., 19 (1955), 9-26.

Las Iglesias ortodoxas poco conocidas encierran grandes riquezas cristianas.

509. B e a u p è r e, R., *L'anglicanisme*. LetV., 19 (1955), 47-64.

El anglicanismo ocupa un sitio aparte entre las, confesiones cristianas y su esfuerzo por la unidad es ponderable.

510. B i o t, Fr., *Le protestantisme*. LetV., 19 (1955), 27-46.

El protestantismo busca la unidad. ¿En qué fundamentos se apoya?

511. D e j a i f v e, G., *Le "revival" de l'Eglise orthodoxe de Grèce*. NRTh., 87 (1955), 400-407.

512. H a m e r, J., *Mission de l'oecuménisme catholique*. LetV., 19 (1955), 65-79.

Espíritu de los católicos para restaurar la unidad cristiana.

513. H a r d o n, J. A., *Il movimento ecumenico in U.S.A.*, CiCat, 106 II (1955), 149-159.

514. R i m o l d i, A., *L'Apostolo S. Pietro nella letteratura apocrifa dei primi 6 secoli*. ScC, LXXXIII (1955), 196-224.

515. S c i a m a n n i n i, R., *Le note della Chiesa*, CdV, X (1955), 259-270.

6

516. L é o n a r d, A., *Bulletin de psychologie religieuse*. VSS., 33 (1955), 184-222.

517. R a m b a l d i, G., *"Heresia", "traditioni apostoliche" e "scomunica" in uno scritto di L. Lippomano*. G., 36 (1955), 196-211.

II. — TEOLOGÍA DOGMATICA

1

518. C l a u d e l, P., *L'Église*. NoVe, 2 (1955), 81-90.

Páginas tomadas de su meditación sobre el "Cantar de los Cantares".

519. G r i v e c, Fr., *Einige Bemerkungen zur neuren Ekklesiologie*. ZKTh., 77 (1955), 338-341.

520. S o l i g n a c, A., *Le Saint-Esprit et la présence du Christ auprès de ses fidèles*. NRTh., 87 (1955), 478-490.

521. Z e n k o v s k y, B., *Le "Sobornost" dans la nature de l'homme*. DV., 27 (1955), 91-104.

2

522. B o u r a s s a, Fr., *Rôle personel des Personnes et relations distinctes aux Personnes*. ScE., 7 (1955), 151-173.

523. B r ü n i n g, W., *Individualisme et personnalisme dans la conception de l'homme*. RSPT., XXXIX (1955), 201-212.

524. G ü n s t e r, J., *Der pngedruckte christologische Teil einer Denkschrift Gerhohs von Reichersberg*. Sch., XXX (1955), 215-229.

2

525. Dondaine, H. F., *Le premier instant de l'ange d'après saint Thomas.* RSPT., XXXIX (1955), 213-227.

4

526. Van den Eynde D., *A propos du premier écrit christologique de Géroch de Reichersberg.* Anton., 30 (1955), 119-136.

5

527. Berto, V. A., *Contribution à l'étude théologique de la virginité,* PCat, 37 (1955), 12-20.

528. Fraigneau, Julien B., *Grâce créée et grâce incréée dans la théologie de Scheeben.* NRTh., 87 (1955), 337-358.

529. Garrigou - Lagrange, R., *Sept lois superieures de la vie de la grâce.* Ang., XXXII (1955), 117-123.

6

530. Baciocchi, J. de, *Le Mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible.* NRTh, 87 (1955), 561-580.

531. Colombo, C., *Teologia filosofia e fisica nella transustanziazione.* ScC, 83 (1955), 89-124.

532. Kerkhofs, Mgr. L. J., *La Messe.* QLP., 36 (1955), 105-111.

533. Rebufft, A., *La régénération baptismale selon saint Thomas d'Aquin.* RUO, 25 (1955),73*-139*.

534. Schultze, B., *Eucharistie und Kirche in der russischen Theologie der Gegenwart.* ZKTh. 77 (1955), 257-300.

III. — MARIOLOGÍA

535. Gallus, T., *Ad argumentum de conceptione ex Gen., 3,15 erutum.* Mar. 17 (1955), 253-258.

536. Galot, J., *Reine de l'univers.* NRTh., 87 ((1955), 491-505.

537. Philips, G., *L'Inmaculée Conception dans le mystère du Christ Rédemteur.* EphTL XXXI (1955), 100-111.

538. Sericoli, Ch., *De Regalitate B. M. Virginis iuxta auctorum franciscalium doctrinam.* Anton., 30 (1955), 105-118; 221-244.

539. Thils, G., *La définition de l'Immaculée Conception et la révélation.* EphTL, XXXI (1955), 34-45.

2

540. Bauducco, F. M., *Nella scia della definizione dommatica dell'Assunta.* CiCat, 106-II (1955), 175-181.

541. Roschini, G. M., *Duns Scoto e l'Immacolata.* Mar. 17 1955, 183-252.

542. Spedalieri, F., *La Mariologia nella Chiesa d'Africa.* Mar. 17 (1955), 153-182.

4

543. Masson, R., *De Immaculata Conceptione apud Fratres Praedicatores Bibliographia.* Ang., XXXII (1955), 52-82.

IV. — TEOLOGÍA MORAL

1

544. Mailloux, P., *La moralità e la psicologia contemporanea.* ScC, LXXXIII (1955), 177-196.

4

545. Trapp, G., *Verantwortung des Arztes.* StZ. 156 (1955), 199-203.

V. — CÁNONES

1

546. Lafontaine, P. H., *Sources divines et humaines du droit canonique.* RUO, 25 (1955), 173-196.

2

547. Cuva, A., *De iuridicis relationibus inter Ordinarios locales et religiones clericales exemptas ad cultum quod attinet.* Sal., 17 (1955), 226-268.

548. Escudero, G., *Quo iure religioni adquirantur bona a quibus regularis se non abdicavit.* CpRM., 34 (1955), 43-54.

459. Gutiérrez, A., *De Cappellanis militum religionis.* CpRM, 34 ((1955), 65-80.

550. Huot, D. M., *Bonorum temporalium apud Religiones administratio ordinaria et extraordinaria.* CpRM., 34 (1955), 55-64.

551-552. Regatillo, E., *Il valore del nuovo concordato spagnuolo por la vita religiosa della Spagna.* CiCat, 106-II (1955), 378-392.

VI. — SAGRADA ESCRITURA

553. Dheily, J., *L'histoire du Salut à travers la Bible. LV*, X (1955), 31-44.

554. Dingeon, J. M., *Le récit de la Passion présenté dans la perspective de l'Histoire du Salut.* IV, X (1955), 150-166.

555. Drèze, A - Boulanger J., *Pourquoi enseigner l'Ancien Testament?* Un enquête sur les buts visés par les auteurs de Manuels. LV., X (1955), 105-129.

556. Lyonnet, St., *L'étude du milieu littéraire et l'exégèse du Nouveau Testament.* Bib., 36 (1955), 202-212; 37 (1956), 1-38.

557. Potterie, Ig. de la., *Le sens de la Parole de Dieu.* LV, X (1955), 15-30.

558. Sutcliffe, E. F. *The konné "diversa" or "dispersa"? St. Jerome P. L.* 24,548 *B.* Bib. 36 (1955), 213-222.

559. Vaux Saint Cyr, M., B. de., *Les deux commentaires d'Etienne Langton sur Isaïe.* RSPT., XXXIX (1955), 228-237.

2

560. Bea, A., *I primi dieci anni del nuevo Salterio Latino.* Bib., 36 (1955), 161-181.

3

561. Israël à Evanston. CS. IX, (1955), 59-76.

562. Baillet, M., *Fragments araméens de Qumrâm 2. Description de la Jérusalem Nouvelle.* RB. 62 (1955), 222-245.

563. Delcor, M., *La guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres ou le "Manuel du parfait combattant".* NRTh., 87 (1955), 372-399.

564. Démann, P., *La situation du Judaïsme.* CS., IX (1955), 9-24.

565. Hruby, K., *Connaissance de l'oeuvre de Maimonide.* CS., IX (1955), 138-156.

566. Vermès, G., *Quelques traditions de la Communauté de Qûmrân.* CS., IX (1955), 25-59.

567. Vermès, G., *La littérature rabbinique et le Nouveau Testament.* CS., IX (1955), 97-123.

4

568. Audet, J. P., *Le sens du Cantique des Cantiques.* RB., 62 (1955), 197-221.

569. Lambert, G., *Il n'y aura plus jamais de dèluge,* NRTh., 87 (1955), 581-601.

570. Moubarac, Y., *Ismaël chassé au désert.* BVCh., 9 (1955), 22-30.

571. North, R., *The Derivation of Sabbath.* Bib., 36 (1955), 182-201.

572. Rousseau, Ol., *Les Mystères de l'Exode d'après les Pères.* BVCh., 9 (1955), 31-44.

573. Tournay, R., *L'Emmanuel et sa Vierge-Mère.* RT., LV, (1955), 249-258.

5

574. Beauvery, R., *Pleonektein in 1 Thess., 4, 6a.,* VD. 33 (1955), 78-85.

575. Braun, F. M., *Hermétisme et Johannisme II.* RT., LV (1955), 259-299.

576. D'Aragon, J. L., *"Il faut soutenir les faibles"* (Actes 20, 35). ScE., 7 (1955), 173-204.

577. Feuillet, A., *Jésus et la Sagesse divine d'aprés les Evangiles Synoptiques.* RB. 62 (1955), 161-196.

578. Lyonnet, St., *De ministerio Romano S. Petri ante adventum S. Pauli.* VD. 33 (1955), 143-154.

579. Perrot, Ch., *Chronique synoptique.* CS., IX (1955), 124-137.

580. Staudinger, J., *Testis primarius Evangelii sec. Lucam?* VD. 33 (1955), 65-77; 129-142.

7

581. Didier, G., *Le salaire du Déssinteressement* (1 Cor., 9, 14-27) RechSR. 43 (1955), 228-251.

8

582. Benoit, o.p., *Le travail selon la Bible.* LetV., 20 (1955), 73-86.

583. Boismard, o. p., M. E. *La Loi et l'Esprit.* LetV., 21 (1955), 65-82.

584. Danten J., *La révélation du Christ sur Dieu dans les Paraboles.* NRTh., 87 (1955), 450-477.

585. Duplacy, J., *La Gloire de Dieu et du Seigneur Jésus.* BVCh., 9 (1955), 7-21.

586. Giblet, J., *Condition et vocation du chrétien selon le Nouveau Testament. L'homme sauvé.* LetV., 21 (1955), 35-64.

587. Gelin, A., *L'homme biblique.* LV., X (1955), 45-62.

588. Grail, o.p. A., *De la Morale du Nouveau Testament.* LetV., 21 (1955), 3-12.

589. Schmitt, J., *La révélateion de l'homme pécheur dans le piétisme juif et le Nouveau Testament.* LetV., 21 (1955), 13-34.

590. Spicq, o.p. C., *La morale de l'agapè.* LetV., 21 (1955), 103-122.

591. Tillich, P., *Religion biblique et recherche de la réalité dernière.* RThPh., (1955), 82-103.

592. Tremel, o.p. Y. B., *Béatitudes et morale évangélique.* LetV., 21 (1955), 83-202.

9

593. Bloch, R., *Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique.* RechSR., 43 (1955), 194-225.

10

594. Colomb, J., *Comment utiliser la Bible pour former le sens religieux des enfants.* LV., X (1955), 137-149.

595. Defossa, M. L. et J., *La lecture de la Bible en familie.* LV., X (1955), 175-194.

596. Godin, A., *Isaac au bucher.* Recherche psychologique sur la présèntation d'un thème biblique aux enfants. LV., X (1955), 77-104.

597. Jungmann, J. A., *Normes pour un manuel élémentaire d'Histoire Sainte.* LV., X (1955), 130-136.

598. Lelubre, F., *La Bible dans la formation religieuse en milieu ouvrier.* LV., X (1955), 167-174.

599. Moeller, Ch., *La Bible et l'homme moderne.* LV., X (1955), 63-76.

600. Pagano, S., *Récitations bibliques et exegèse.* RUO, 25 (1955) 210-216.

VII. — TEOLOGÍA ESPIRITUAL

2

601. Reuss, J. M., *Formation sacerdotal pour notre temps.* VSS., 33 (1955), 123-154.

3

602. Bergh, E., *Direction spirituelle et Compte de conscience dans les Etats de perfection.* RCR, 27 (1955), 9-15.

603. Corcoran, Ch., *Y-a-t-il des "types" humains inaptes à la vie religieuse.* VSS., 33 (1955), 155-171.

604. Grillmeier, A., *Heilige Jungfräulichkeit.* StZ. 156 (1955), 81-92.

605. Thonnard, J., *Saint Augustin en la vie religieuse.* RCR, 27 (1955), 39-44; 76-82.

4

606. Breton, V. M., *La spiritualité de Sainte Claire.* EtF., VI (1955), 43-64.

607. Casutt, L., *L'héritage d'un grand coeur* (suite). EtF., VI (1955), 5-42.

608. Gremigni, G. V., *San Domenico Savio, capolavoro pedagogico di San Giovanni Bosco.* Sal., 17 (1955), 299-318.

6

609. Jombart, E., *Les religeiux aumôniers militaires.* RCR, 27 (1955), 108-110.

VIII. — HISTORIA

3

610. Günster, J., Cfr. ficha 524.

611. Van den Eynde, D., Cfr. ficha 526.

4

612. Durand, M. M., *Autour du Concile de Chalcédoine.* RT., LV (1955). 421-438.

5

613. Dondaine, H. F., Cfr. ficha 525.

614. Rebuffet, A., Cfr. ficha 533.

6

615. Colorni, V., *Teologi cristiani dell'ottocento precursori del sionismo.* RasMI., XXI (1955), 170-185.

9

615a. Meier, L., *Contribution à l'histoire de la théologie à l'Université de d'Erfurt.* RHE., 50 (1955), 454-479.

IX. — PASTORAL Y LITURGIA

1

616. Lécuyer, J., *Réflexions sur la théologie du culte sélon S. Thomas* RT., LV (1955), 339-362.

3

617. Nicolas, M. J., *Sommes et catéchismes.* RT., LV (1955), 413-420.

7

618. Brien, A., *La communauté dans la vie liturgique des collèges.* MD, 42 (1955), 79-97.

619. Chavasse, A., *Le cycle liturgique, cycle biblique et eucharistique.* QLP., 36 (1955), 111-119.

620. Colomb, J., *Catéchisme et initiation liturgique.* MD., 42 (1955), 129-133.

621. Defossa, M.L. et J., *Veillée préparatoire à la confirmation.* LV., 10 (1955), 393-398.

622. Dupont, H., *Pastorale de la confirmation. Essais concernant l'administration du sacrament.* LV., 10 (1955), 399-402.

623. Le Maire, M., *Semaine Sainte en Chrétienté.* LV. 10 (1955), 377-385.

8

624. Ranwez, P., *Comment introduire enfants et adultes dans le mystère de la messe.* LV., 10 (1955), 403-412.

13

625. Houtart, F., *Une paroisse missionaire de Buenos Aires.* LV., 10 (1955), 344-356.

626. Mathé, A., *Matériel didactique liturgique.* LV., 10 (1955), 386-392.

627. Mortimort, A.G., *Commentaire du décret de la Sacrée Congrégation des Rites* (23 mars 1955). MD., 42 (1955), 11-28.

Comentario de decreto reciente, sobre la reducción en las rúbricas.

628. Renwart, L., *Le Décret général de la Sacrée Congrégation des Rites sur la simplification des rubriques.* NRTh., 87 (1955), 513-524.

LIBROS RECIBIDOS

Editorial "Sal Terrae" - Santander (España)

JUAN ALONSO ORTIZ, S. I., *Kempis de la religiosa.* (9 x 12,5 cms.; 328 págs.). Santander, 1955.

JUAN REY, S. I., El Hogar feliz : II. *En el hogar.* (10,5x15,5 cms.; 419 págs.). Santander, 1955.

HUGO RAHNER, S. I., *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual.* (17,5 x 13 cms.; 122 págs.). Santander, 1955.

JOSE DE GUIBERT, S. J., *La espiritualidad de la Compañía de Jesús.* Bosquejo histórico. Obra póstuma. (15,7 x 21,5 cms.; XXIX + 486 págs.). Santander, 1955.

JUAN L. PEDRAZ, S. J., *Los resortes de la persuasión en la oratoria sagrada.* (15,5 x 21 cms.; 228 págs.). Santander, 1956.

CLEMENTE PEREIRA, S. I., *Díganos la verdad sobre los misterios de la vida y del amor...* Aclaraciones al adolescente de 13 a 16 años. Trad. del alemán por Alberto A. Torres, S. I. (10,7 x 15 cms.; 102 págs.). Santan-der, 1955.

JUAN REY, S. I., El Hogar feliz: II. *En el hogar.* (10,5 x 15,5 cms.; tander, 1956.

SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Diario Espiritual.* Edición manual en el IV Centenario de su santa muerte, 1556-1956. (12 x 16,8 cms.; 185 págs.). Universidad Pontificia. Comillas (Santander), 1956.

SATURNINO JUNQUERA, S. I., *Esquemas y Ejemplos.* Tomo I: Misiones y Ejercicios. Verdades Eternas. (10,5 x 15,3 cms.; 667 págs.). Santander, 1956.

Seminario de Vitoria (España)

LAMBERTO DE ECHEVERRIA, *El Matrimonio en el Derecho canónico particular posterior al Código.* (16,5 x 24 cms.; 421 págs.). Colecc. "Victoriensia", Publicaciones del Seminario de Vitoria, Volumen III. Editorial del Seminario. Vitoria, 1955.

Editorial Herder — Barcelona

ALOIS BECK, *La Santa Misa, explicada según la encíclica "Mediator Dei" de S. S. Pío XII.* (14,5 x 21,7 cms.; 167 págs.). Barcelona, 1955.

JOSEF SPILLMANN, *Lucio Flavio.* La destrucción de Jerusalén por Tito. Novela histórica. 5a. edición española. Versión de la 15a. ed. alemana, (11,6 x 17,7 cms.; 735 págs.). Barcelona, 1955.

JOSEF SPILLMANN, *La flor maravillosa de Woxindon.* Novela histórica de la época de Isabel de Inglaterra. 5a. edic., española. Versión de la 6a. edic., alemana. (11,6 x 17,7 cms.; 438 págs.). Barcelona, 1955.

FRANCES HODGSON BURNETT, *El pequeño Lord Fauntleroy.* Trad. por Carmen Ruiz del Arbol. (11,6 x 17,7 cms.; 227 págs.). Barcelona, 1955.

JÓN SVENSON, *Días de sol.* Aventuras de Nonni en Islandia. Versión española de la 46a. edición alemana por Eloy Jiménez. (11,6 x 17,7 cms.; 245 págs.). Barcelona, 1955.

A. KOCH, S. J. y A. SANCHO, Can. Mag., *Docete.* VI: El hombre en la vida social. (14 x 21,5 cms.; 576 págs.). Barcelona, 1955.

EBERHARD WELTY, O. P., *Catecismo Social.* Tomo I: Cuestiones y elementos fundamentales de la vida social. (14,2 x 22 cms.; 342 págs.). Biblioteca Herder. Sección de Ciencias Sociales, vol. 18. Barcelona, 1956.

B. ORCHARD, E. F. SUTCLIFFE, R. FULLER y R. RUSELL, *Verbum Dei.* Comentario a la Sagrada Escritura. Tomo I: Introducción General. Antiguo Testamento: Génesis a Paralipómenos. (10 x 22 cms.; XXXI - 939 págs.). Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura. Volumen 23. Barcelona, 1956.

Dr. ALBERT NIEDERMEYER, *Compendio de Medicina Pastoral.* (14 x 21,7 cms.; 507 págs.). Barcelona, 1955.

Dr. HERMANN DOBBELSTEIN, *Psiquiatría y cura de almas.* (14 x 21,7 cms.; 162 págs.). Barcelona, 1955.

Editorial E. Subirana — Barcelona

JUAN B. FERRERES, S. J., y ALFREDO MONDRIA, S. J., *Epítome de Teología Moral.* 8a. edic., 4a. en castellano. (10,5 x 16,5 cms.; XXIV - 823 págs.). Barcelona, 1955.

Luis Gili, Editor — Barcelona

SAN FRANCISCO DE SALES, *Introducción a la vida devota.* Traducción del francés por Pedro de Silva, Pbro. (Revisada y corregida). 3a. edición. (9,5 x 13,2 cms.; 359 págs.). Barcelona, 1956.

Mons. JOSÉ ZAFFONATO, *Mente y Corazón.* Reflexiones para los jóvenes. Versión de la 5a. edición italiana por Cipriano Monserrat, Pbro. 5a, edic. (9 x 13,2 cms.; 326 págs.). Barcelona, 1956.

Ediciones FAX — Madrid

SALVADOR GÓMEZ NOGALES, S. I., *Horizonte de la metafísica aristotélica.* (15,6 x 24 cms.). Estudios Onienses, Serie II, Vol. II., Facultades de Teología y de Filosofía del Colegio Máximo S. I. de Oña. Madrid, 1955.

Aubier — París

FELICE BATTAGLIA, *La valeur dans l'histoire.* Colec. "Philosophes Italiens". Traduction de M. L. Roure. (12 x 18,7 cms.; 207 págs.). París, 1955.

Facultad de Teología S. J. — LYON

GEORGES DIDIER, *Désintéressement du chrétien.* La rétribution dans la morale de Saint Paul. Colec. "Théologie: Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie de Lyon-Fourvière", 32. (14 x 22,5 cms.; 254 págs.). Aubier. Éditions Montaigne. París, 1955.

RENÉ MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament.* (13,7 x 22,7 cms.; 205 págs). Colec. "Théologie", 33. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière. Aubier Éditions Montaigne. París, 1956.

Presses Universitaires de France

HENRI SÉROUYA, *Le Misticisme.* (11,2 x 17,5 cms.; 128 págs.). Colec. "Que sais je?", 649. Presses Universitaires de France. París, 1956.

Universitá di Genova

VIRGILIO GIORGIANNI, *Neopositivismo e scienza del diritto.* Publicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova, VII. (17,5 x 25 cms.; 358 págs.). Fratelli Bocca Editori. Roma, 1956.

NUNZIO INCARDONA, *Metafisica di una crisi.* Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Genova, VI. (13,7 x 21,2 cms.; 264 págs.). Fratelli Bocca, Editori. Roma, 1955.

Zink-Verlag — München (Alemania)

Dr. KARL FORSTER, *Die Verteidigung der Lehre des heiligen Thomas von der Gottesschau durch Johannes Capreolus.* Colección "Münchener Theologische Studien". II. Systematische Abteilung. (15,5 x 24 cms.; XVI-407 págs.). Karl Zink Verlag. München, 1955.

Kosel-Verlag — München

AUGUST BRUNNER, *Der Stufenbau der Welt.* Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff. (13,3 x 21,8 cms.; 579 págs.). Kösel-Verlag. München, 1950.

Ministerio Federal de Expulsados — Bonn (Alemania)

Dr. JOHANNES KAPS, *Martirio y heroísmo de la mujer alemana del este.* Fragmento de la pasión silesiana 1945-1946. Traducción de Hans Pfitzer (15 x 21 cms.; 124 págs.). Niedermayer & Miesgang, Neuöting (Inn). Munich, 1955.

Harvard University — Cambridge (USA)

HARRY AUSTRYN WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers.* Volume I: Faith, Trinity, Incarnation. (15,3 x 22 cms.; XXVIII - 635 págs.). Harvard University Press. Cambridge, Mass. (U.S.A.), 1956.

... ... Stanford University — California, USA.

THOMAS C. SMITH, *Political change and industrial development in Japans Government enterprise, 1868-1880.* University Series: History, Economics, and Political Science. Volume X. (15,2 x 22,7 cms.; VIII - 126 págs.). Stanford University Press. Stanford, Calif., 1955.

GEORGES HARMON KNOLES, *The jazz age revisited.* British criticism of american civilization during the 1920's. University Series: History, Economics, and Political Science, Volume XI. (15,2 x 22,7 cms.; VII - 171 págs.). Stanford University Press. Stanford, Calif., 1955.

Marquette University — Milwaukee

CHARLES J. O'NEIL, Ph. D., *Imprudence in St. Thomas Aquinas.* (11 x 18 cms.; IV-165 págs.). Colecc. "The Aquinas Lecture", 1955. The Marquette University Press. Milwaukee, Wisconsin (USA.), 1955.

Sociedad Cubana de Filosofía

(VARIOS AUTORES), *Conversaciones filosóficas interamericanas.* (Homenaje de Centenario al apóstol José Martí). (13,4 x 23, cms.; 214 págs.). La Habana, Cuba, 1953.

Editorial Columba — Bs. Aires.

JOSÉ BABINI, *¿Qué es la Ciencia?.* Colección Esquemas, 19. (12,5 x 19,7 cms.; 65 págs.). Buenos Aires, 1955.

MARCOS VICTORIA, *Introducción a la psicología.* Colección Esquemas, 20. (12,5 x 19,7 cms.; 64 págs.). Buenos Aires, 1955.

Universidad Nacional de Tucumán

OCTAVIO CORVALAN, *Utopía y realidad en el erasmismo español.* "Cuadernos de extensión universitaria", 11. (15,5 x 22,5 cms.; 41 págs.). Universidad Nacional. San Miguel de Tucumán, 1955.

Biblioteca Lincoln — Buenos Aires

DAVID CUSHMAN COYLE, *The United States political system and how it works.* (12 x 18 cms.; 152 págs.). Signet Key Book. New York, 1954.

WRIGHY PATMAN, *Our American Gorvenment.* The answers to 1001 questions on how it works. (13 x 18 cms.; 304 págs.). Bantam Books. New York, 1954.

FREDERICK LEWIS ALLEN, *El gran cambio.* Versión castellana de Arturo Bray. 2a. edición. (13,5 x 20,5 cms.; 379 págs.). Editorial Kraft. Buenos Aires, 1955.

CHESTER BOWLES, *Crónicas de un Embajador.* Versión castellana de Arturo Bray. Colección "Cúpula". (13,5 x 20,5 cms.; 528 págs.). Editorial Kraft. Buenos Aires, 1955.

GUILLERMO H. RIKER, *Democracia en los Estados Unidos.* Traducción de José Rovira Armengol. Colección "Demos". (13 x 21 cms.; 310 págs.). Editorial Guarania. México, 1955.

JAY RUMNEY y JOSEPH MAIER, *Sociología.* La ciencia de la sociedad. Traducción de Eduardo Loedel. Biblioteca de psicología social y sociología, vol. 9. (14,2 x 20 cms.; 206 págs.). Editorial Paidos. Buenos Aires. 1956.

RICHARD D. HEFFNER, *Historia documental de los Estados Unidos.* Traducción de Alberto A. Iglesias. (16 x 23,7 cms.; XVI - 375 págs.). Ediciones Arayú. Buenos Aires, 1955.

RICHARD M. KETCHUM, *¿What is democracy?* (19,5 x 26,6 cms.; 189 págs.). E. P. Dutton & Co., Inc. New York, 1955.

RICHARD M. KETCHUM, *¿What is communism?* (19,5 x 26,6 cms.; 189 págs.). E. P. Dutton & Co., New York, 1955.

De sus autores

GABRIELE M. ROSCHINI, OSM., *La Biblioteca Mariana PIO XII.* Devoto omaggio dell'Ordine dei Servi di Maria a Sua Santità Pío XII nel suo 80º genetliaco. (17 x24,5 cms.; 53 págs.). Curia Generalizia dei Servi di Maria. Roma, 1956.

CARLOS J. BIEDMA y PEDRO G. D'ALFONSO, *Le langage du dessin.* Test de Wartegg-Biedma. Versión modifiées du Test de Wartegg. (16,2 x 21,5 cms.; 143 - 22 págs.). Delachaux & Niestlé. Neuchatel, 1955.

Dr. OTTOKAR BLAHA, *Wirklichkeitsstruktur und personaler Seinsgrund.* Zur Ontologie der Universalien. Sachverhalte und Seinsschichten. (13,5 x 21 cms.; 92 págs.). Verlag Stiasny. Graz (Austria), 1955.

Esta revista se terminó de imprimir
el 14 de Setiembre de 1956, en los
Talleres Gráficos "Verdad" S.R.L.
Senillosa 1535 — Buenos Aires